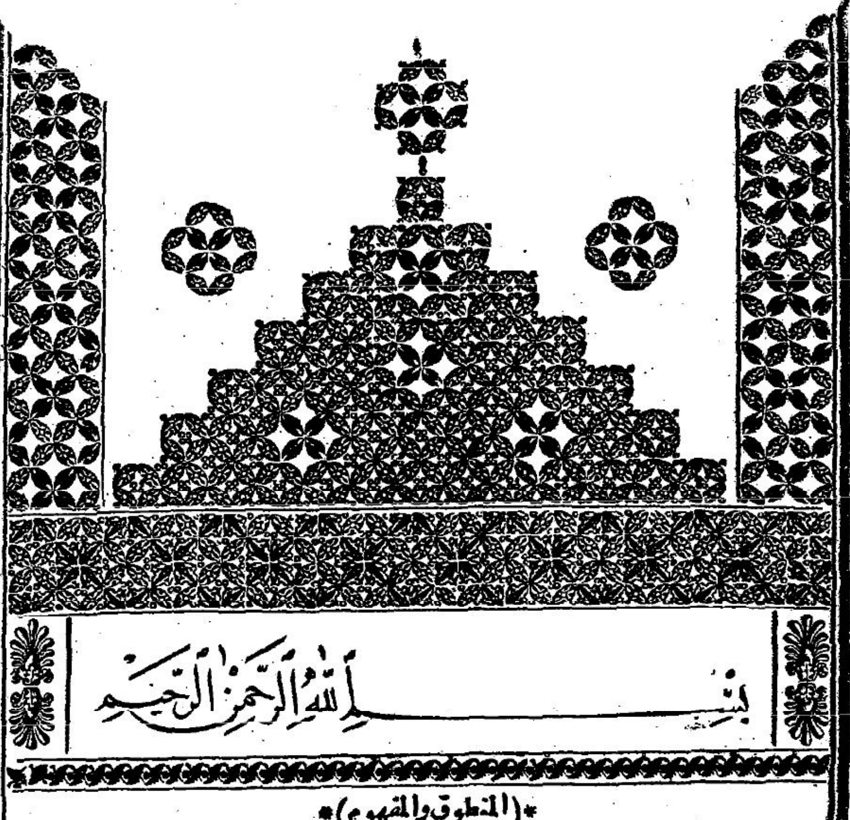
الجزء الثانى من الآيات البينات للشيخ الامام العلامه
المحقق المدقق الفهامه شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للامام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمين

٢



(المنطوق والمفهوم)

(قوله فى محل النطق) قال الكمال متعلق بقوله دل قال والمراد بكون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق انه لا يتوقف استفادته من اللفظ الا على مجرد النطق لا على انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقفت استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم انتهى وأقول على هذا الذى فسر به كون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق يمكن ان يفسر محل النطق بحالة كون المعنى معنى للفظ بلا واسطة لان هذه الحالة محل النطق وايراد اللفظ لمعناه الاحق به والمعين هو أولا له والتقدير معنى يدل عليه اللفظ فى الحالة التى هى حالة النطق وحالة ايراد الالفاظ لمعانيها التى هى الاحق بها وهى حالة كون ذلك المعنى للفظ بلا واسطة ثم هذا التفسير الذى فسر به كون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذى فيه الكمال بعد ذلك كما ان قوله فان ما توقفت استفادته الخ يشمل غير الصريح المذكور وقد لا يشمل أيضا المعنى المجازى لتوقف استفادته على الانتقال من المعنى الاصلى اليه مع انه من قبيل المنطوق الصريح كما سيأتى ايضاحه فى بحث المفهوم فى الكلام على قوله فهو مساو لتحريم الاكل فان كان المصنف فى هذا الكتاب يرى ان غير الصريح من المنطوق لم يكف فى بيان كلامه قوله والمراد الخ بل لابد ان يزاد عليه عقب قوله الا على مجرد النطق قولنا أو يكون لازما لموضوع اللفظ وحينئذ يشكل تناوله لسائر أنواع المجاز ويشكل الفرق بين المنطوق غير الصريح وبين المفهوم كما أشار اليه السعد وسيأتى التنبيه عليه فالوجه ان يقال المراد بكون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق كون اللفظ مستعملا فيه وكونه هو مرادا منه بالذات فيشمل المعنى المجازى لان اللفظ يستعمل فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من المعنى الاصلى اليه

(المنطوق والمفهوم)

أى هذا مبحثهما (المنطوق ما) أى معنى (دل عليه اللفظ فى محل النطق) حكما كان كما مثله فى شرح المختصر كغيره بتحريم التأفيف أى للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف أو غير حكم كما يؤخذ من تمثيله فى قوله

ولا

ولا يضر عدم شموله غير الصريح لان ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم اثباته وأما المدلول التضمني فان قلنا انه الجزء المفهوم في ضمن الكلي كان منطوقا كما سيأتي عن حواشي العضد للسعد وان قلنا انه الجزء المفهوم قصدا بعد فهم الكل كما سيأتي في كلام الشارح تبعا للامام فالمتجه عده من المفهوم ثم اعلم ان ماذكره الكمال من تعلق قوله في محل النطق بقوله دل يدل عليه دلالة ظاهرة قول الشارح بعد أي اللفظ الدال في محل النطق وهو الاوفق بجعل المصنف من أقسام المنطوق نحو مدلول زيد ومدلول الاسد لان التعريف على هذا التقدير بالمعنى الذي فسر به الكمال كون المعنى مدلولا عليه يتناول ذلك من غير تكلف واما ماذكره شيخنا العلامة من أن قوله في محل النطق حال من ضمير عليه قال أي حال كون ذلك المعنى ثابتا في محل النطق أي محل نطق باسمه كالتأفيف وكالنساء في تمكث احداهن الى آخر ما بينه وأيده بكلام العضد والسعد فهو انما يوافق طريقة ابن الحاجب من تخصيص المنطوق كالمفهوم بالحكم ولا يوافق طريقة المصنف من تعميم ذلك لغير الحكم كمدلول زيد ومدلول الاسد لان الحالية بالمعنى المذكور تقتضي ان يكون المنطوق امرا حاصلا في شيء نطق باسمه فلابد من أمرين أحدهما في الآخر الذي له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ هنا مدلولان غير ذينك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ الا هما نعم يمكن التزام الحالية على طريق المصنف أيضا لكن لا بالمعنى الذي ذكره الشيخ بل بمعنى ان ذلك المعنى محل النطق بمعنى ان النطق بازائه والتقدير على هذا حال كون ذلك المعنى داخلا في محل النطق أي معدودا من جملة افراده واذا علمت ذلك علمت ان قول شيخنا المذكور عقب سوقه كلام العضد والسعد في ذلك ما نصه وبه تعلم ان في محل النطق يتعلق باستقرار محذوف حالا لا بدل كما يفهمه قول الشارح آنفا أي اللفظ الدال في محل النطق انتهى قوله في غاية السقوط نشأ من عدم التمييز بين طريق المصنف وابن الحاجب وكثيرا ما يقع الغلط من اهمال ذلك التمييز كما بينه الائمة وأكدوا في الوصية بملاحظة التمييز بين الاصطلاحات حذرا من الغلط وذلك لما علم مما تقرر ان ما أفهمه كلام الشارح وصرح به الكمال هو المناسب لطريق المصنف بخلاف ما قاله هو فانما يناسب طريق ابن الحاجب دون طريق المصنف وقد علمت أيضا ان قوله أيضا بعد ماذكر عنه في قوله أو غير حكم هذا لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى منشؤه أيضا عدم التمييز بين الطريقين لانه بناه على الحالية التي قررها وقد تبين انها انما توافق طريق ابن الحاجب المخالفة لطريق المصنف والا فصدق الحد عليه بالمعنى الموافق لطريق المصنف المبين فيما سبق مما لا خفاء فيه كما تبين واما قوله عطفا على قوله لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى ولا يوافقه كلام القوم فهو ممنوع منعا لا توقف فيه لعاقل فانه مجرد دعوى لا استناد لها الا مجرد ما رآه في كلام ابن الحاجب من تخصيص المنطوق بالحكم ومعلوم لكل عاقل ان مجرد مخالفة كلام المصنف لكلام ابن الحاجب لا يقتضي المخالفة لكلام القوم ولا يصح نسبته الى ذلك غير ان عادة الشيخ المبالغة على المصنف لمجرد مخالفته ابن الحاجب بحيث يخرج عن حد الاعتدال ويقع فيما لا يليق بالفضلاء من أنواع الاختلال ومن المعلوم المشهور البالغ غاية الظهور ان القوم الذين هم أهل هذا الفن وينسب الانسان الى موافقة كلام القوم أو مخالفته اذا وافقهم أو خالفهم انما هم مثل الباقلاني والاستاذ وابن فورك وامام الحرمين

والغزالي ونحوهم بخلاف غير هؤلاء فانما هم مصنفون متبعون فعلى الشيخ ان أراد تصحيح
اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف هنا لجميعهم اذ لو وافقهم او
بعضهم فلا غبار عليه حتى عند الشيخ لكن بينه وبين ذلك خرط القتاد وشيب الغراب وبعد اللتيا
والتي فقد اشتهر ان لا مشاحة في الاصطلاح وان لكل أحد ان يصطلح على ما شاء كما نص على ذلك
غير واحد من الائمة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وبذلك كله تعلم ما في كلام شيخ الاسلام هنا فانه
موافق لما ذكره شيخنا وبالله المستعان (قوله نص ان أفاد معنى لا يحتمل غيره) قال الزركشي
وهذا أحسن حدوده ثم قال لكن عود الضمير من كلام المصنف أي قوله وهو نص الى المنطوق
يقتضي ان مفهوم الموافقة لا يسمى نصا وان قلنا دلالته لفظية وليس كذلك ثم كان حقه التقييد
بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فانهما وان أفادا معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب
واحد فلا يسميان نصا اهـ ويجاب عن الاول بان دلالة الموافقة اذا كانت لفظية كانت من
قبيل المنطوق كما هو ظاهر فيشملها كلامه هنا على ان ما زعمه من الاقتضاء المذكور ممنوع لان
تقسيم المنطوق الى النص وغيره لا يقتضي اختصاصه بذلك ألا ترى ان تقسيم الحيوان الى
الابيض وغيره لا يقتضي اختصاصه بذلك ولا ينافي انقسام غيره أيضا الى ذلك وعن الثاني
بانه قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لانطباق حده عليه (قوله كزيد) قد يناقش
في تمثيل النص به باحتماله معنى مجازيا بناء على جواز التجوز في العلم وقد صرح النحاة بان التأكيد
في نحو جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجائي رسوله أو كتابه مثلا فليتأمل
(قوله ان احتمل مرجوحا) قال الزركشي يخرج عنه الحقائق المشتركة والمجازات الغير الراجحة
وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجحة اذ اللفظ ظاهر بالنسبة الى المجاز الراجح دون الحقيقة
المرجوحة كالاسد فان دلالته على الحيوان أرجح من دلالته على الرجل الشجاع والمراد بالظاهر
ما يتبادر الذهن اليه اما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها أو لكونه مجازا مشتهرا صار
حقيقة عرفية وكذا ان لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة اهـ وقوله والمجازات الغير
الراجحة أي بالنسبة لمعناه المجازي اما بالنسبة لمعناه الحقيقي فداخل فيه كما هو ظاهر (قوله
واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب) قال شيخنا العلامة ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو
جزء كان التقييد بقوله على جزء المعنى ضائعا اذ الجزء انما يدل عليه بل يكتفى بقوله ان دل جزؤه
وان اعتبر أعم من أن يكون جزءا أو مفردا كالحيوان الناطق علما يدل جزؤه في الجملة على جزء
المعنى وهو مفرد داخل في حد المركب خارج عن حد المفرد فيبطل به الاول طردا والثاني عكسا
فلا بد لتصحيحهما من زيادة القصد فيهما بان يقال ان قصد بجزئه الدلالة الى آخر كلامه وأقول
يجاب باختيار الشق الثاني وهو انه اعتبر أعم من أن يكون جزءا أو مفردا لكن قوله على جزء المعنى
يعتبر فيه قيد الحيثية أي من حيث انه جزء المعنى وقيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي
تختلف بالاعتبار كما تقرر في محله وحينئذ يخرج عن تعريف المركب ويدخل في تعريف المفرد
نحو الحيوان الناطق علما لان جزأه وان دل لكنه لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا
حاجة الى زيادة قيد القصد فتأمله فانه دقيق لطيف واما قوله ثم يبطل التعريفان ايضا بصدق
الاول دون الثاني على المضارع فان حرف المضارعة جزء منه الى آخر ما أطال به المأخوذ من

(وهو) أي اللفظ الدال في
محل النطق (نص) أي يسمى
بذلك (ان أفاد معنى لا يحتمل
غيره) أي غير ذلك المعنى
(كزيد) في نحو جاء زيد
فانه مفيد للذات المشخصة
من غير احتمال لغيرها
(ظاهر) أي يسمى بذلك
(ان احتمل) بدل المعنى
الذي أفاده (مرجوحا
كالاسد) في نحو رأيت اليوم
الاسد فانه مفيد للحيوان
المفترس محتمل للرجل
الشجاع بدله وهو معنى
مرجوح لانه معنى مجازي
والاول الحقيقي المتبادر الى
الذهن أما المحتمل لمعنى
مساو للآخر فيسمى مجملا
وسيأتي كالجون في ثوب زيد
الجون فانه محتمل لمعنييه
أي الاسود والابيض على
السواء (واللفظ ان دل
جزؤه على جزء المعنى)
كغلام زيد (فمركب

العضد وغيره فهو مردود اما أولا فما حققه شيخنا الاستاذ الجليل الشريف الصفوى فى حواشيه على المعرب حيث قال ما نصه فان قيل يخرج أى من الكلمة بالافراد أى فى قول الكافية الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد الفعل المضارع والماضى لدلالة حروف المضارعة والحركات على حال الفاعل والزمان والمادة على الحدث وكذا يخرج المثنى والمنون والمعرف باللام ونحو قائمة وبصرى قلنا المراد الدلالة الوضعية المقصودة والحروف والحركات لم توضع لما ذكر ولم يقصد منها أيضا بل المجموع للمجموع فهى أسباب أو علامات لاعتبار أمور فى مفهوم اللفظ لا انها موضوعة لها والمنون والمعرف ونحوهما كلمتان عدتا لشدة الامتزاج كلمة واحدة فلا يضر خروجها انتهى وكتب بهامش هذا الكلام ما نصه تحقيق الكلام ان بعض الحروف وضعت لذاتها المعنى وتسمى حروف المعانى كالتنوين ولام التعريف ومنها ما جعل علامة أو سببا الاعتبار معان فى المركب منها ومن غيرها بمعنى انه لما ركب هذا الحرف مع غيره أريد بالمجموع مجموع المعنيين وتسمى حروف المبانى كالف ضارب وواو مضروب وسين استفعل فما ألحق بكلمة ان كان من الاولى فهما كلمتان عدتا كلمة واحدة وان كان من الثانية فهما كلمة واحدة والتنوين ولام التعريف وتاء التأنيث من الاولى للتصريح بوضعها والخلاف والشبهة فى حروف المضارعة وعلامة التثنية والجمع اه وبعد تأملك فى قوله والخلاف والشبهة فى حروف المضارعة الخ وفيما كتبه أيضا بهامش قوله السابق والحروف والحركات لم توضع لما ذكر بما نصه هذا كلام على سبيل المنع اذ المعترض يدعى لا الدعوى فمرادنا انا لا نسلم انها موضوعة لم لا يجوز أن تكون علامات فلا حاجة الى الدليل انتهى لا يضرك فى دفع الايراد انك ربما وقفت فى كلام غيره على ما يخالف ما ذكره فان مقام الجواب يكفى فيه مجرد منع ما ذكر فى الاعتراض ومجرد الاحتمال كما تقرر فى محله (قوله والا فمفرد) فيه أمران * الاول ان لقائل ان يقول هذا صادق بالمركب لان تقديره وان لم يدل جزؤه والمركب كغلام زيد كذلك اذ جزؤه كالغين أو الزاى لا يدل اذ أجزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية ومن كلماته وقد يجاب بوجهين أحدهما ان جزأه مفرد مضاف فيعم ودلالة العام كلية بمعنى ان الحكم فيه على كل فرد فرد فيكون معناه كل جزء له واذا دخل عليه النفى صح ان يكون من قبيل عموم السلب والمعنى وان لم يدل شئ من أجزائه وان كان قد يتبادر منه انه من قبيل سلب العموم وهو لا يفيد فيما نحن فيه والثانى حمل الاضافة فى جزؤه على العهد الذهنى بالاصطلاح المعانى على ما صرح به غير واحد من أن المضاف الى المعرفة ينقسم انقسام المحلى بال وحينئذ فهو فى المعنى نكرة كما تقرر فى محله وقد وقع فى حيز النفى فيكون عاما والمعنى وان لم يدل شئ من أجزائه فخرج المركب لانه وان لم يدل بعض أجزائه وهى حروفه الهجائية يدل بعضها الآخر وهو كلماته فليتأمل * والثانى ان لقائل ان يقول أيضا هذا لا يصدق على الحيوان الناطق علما باعتبار كونه علما وذلك لان كلا من لفظ الحيوان ولفظ الناطق فيه يدل أى باعتبار الوضع الغير العلمى اذا استعمال اللفظ فى معناه العلمى لا يمنع دلالته باعتبار المعنى الآخر كما تقدم بيانه على جزء معناه العلمى لان معناه العلمى هو الماهية الانسانية مع التشخص وكل من معنى لفظ الحيوان وهو الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة ولفظ الناطق وهو شئ له النطق جزء الماهية الانسانية التى هى جزء المعنى العلمى وكل منهما جزء من جزء

والا) أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه بان لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام أو يكون له جزء غير دال على معنى كزيد أو دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما (فمفرد ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) وتسمى دلالة مطابقة أيضا لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئه) أى جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضا لتضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أى لازم معناه (الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (التزام) وتسمى دلالة التزام أيضا لالتزام المعنى أى استلزامه للمدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاول وعلى الحيوان فى الثانى وعلى قابل العلم فى الثالث اللازم خارجا أيضا وكدلالة العمى أى عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهنا المنافى له خارجا

المعنى العلمى وجزء الجزء جزء مع انه مفرد بهذا الاعتبار ولهذا صرحوا فى كتب الميزان بان جزأه يدل على جزء معناه الا ان دلالته عليه غير مقصودة وأخرجوه عن حد المركب وأدخلوه فى المفرد بقيد قصد الدلالة الذى صرحوا به حيث قالوا اللفظ ان قصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمركب والا فمفرد والمصنف لم يصرح بهذا القيد كما ترى واما قول شيخ الاسلام ويدخل فى كلامه نحو الحيوان الناطق علما اذ كل من جزأيه دال على معنى غير جزء معناه اذ معناه الذات المشخصة لا نظر فيه للحيوانية والناطقية وان وجدتا فيه انتهى ففيه نظر لا يخفى مما قررناه نعم يمكن ان يجاب عن المصنف باعتبار قيد الحيثية فى قوله على جزء المعنى أى دل على جزء المعنى من حيث انه جزء المعنى وظاهر ان واحدا من جزء الحيوان الناطق لم يدل ولا باعتبار غير الوضع العلمى على جزء المعنى العلمى من حيث انه جزء المعنى العلمى اذ لا يتصور دلالة جزء اللفظ باعتبار أحد وضعيه على جزء معنى الوضع الآخر من حيث انه جزء معنى ذلك الوضع الآخر كما لا يخفى وقيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار فليتأمل (فان قلت) المركب قبل استعماله داخل فى تعريف المفرد اذ يصدق عليه قبل استعماله انه لم يدل جزؤه على جزء معناه (قلت) لا نسلم ذلك بناء على تفسير الدلالة بنحو قولهم كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وكذا بنحو قولهم فهم المعنى من اللفظ على ما فسره فى حواشى شرح المطالع حيث قال وأما تعريفها بالفهم مضافا الى الفاعل أو الى المفعول أعنى الى السامع أو المعنى أو بانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى فمن المسامحات التى لا يلتبس المقصود معها اذ لا اشتباه فى ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال ولا فى ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكأنه قيل هى حالة للفظ بسببها يفهم المعنى منه أو ينتقل منه اليه فكأنهم نبهوا بالتسامح على ان الثمرة المقصودة من تلك الحالة هى الفهم أو الانتقال فكأنها هو اه (قوله أو يكون له جزء غير دال على معنى كزيد) أقول نوقش فى هذا القسم وصحة المثال بوضع الحروف للاعداد وغيرها فى بعض الاصطلاحات وأراد بعضهم دفع هذا فقال فى قول الشمسية وشرحها ان قصد بجزء منه الدلالة المراد من القصد ههنا قصد الواضع والمراد من الوضع هو الوضع على قانون اللغة فعلى هذا لم يرد الاشكال بعدم قصد المتكلم أو المخاطب من اجزاء زيد قائم مثلا المعنى ولا بدلالة زاى زيد بحسب اصطلاح غير أهل اللغة على عدد معين تأمل اه وبتقييد الدلالة بالوضع تخرج الدلالة العقلية كدلالة نحو زاى زيد على حياة اللافظ (قوله ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) قال الزركشى ولم يقيد المصنف المعنى بالتمام أو الكمال كالمختصر والمنهاج التنبيه على انه غير محتاج اليه عنده لانهم ما احترزوا به عن جزء الشئ ولا شك ان جزء المسمى ليس نفس المسمى لكن كلام ابن الحاجب فى المنتهى يدل على انه احترز به عن الدلالة اذا أريد بها نفس اللفظ مثل زيد مثلا لانها ليست دلالة فى معناها بل هى لفظها اه (وأقول) اذا اريد باللفظ نفسه كانت دلالته على نفسه مطابقة وكان مغايرا لنفسه بالاعتبار ولا يرد على المصنف اصدق ما حد به المطابقة عليه (قوله أى عدم البصر) قال السيد المضاف اذا أخذ من حيث انه مضاف كانت الاضافة داخلة فيه والمضاف اليه خارجا عنه واذا أخذ من حيث ذاته كانت الاضافة أيضا خارجة عنه ومفهوم العمى هو العدم المضاف الى البصر من حيث هو مضاف فتكون الاضافة الى البصر داخلة فى مفهوم

(والاولى) أى دلالة المطابقة (لفظية) لانها بمحض اللفظ (والثنتان) أى دلالتا التضمن والالتزام (عقليتان) لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه

العمى ويكون البصر خارجا عنه اه (قوله والثنتان) أى دلالتا التضمن والالتزام عقليتان ذكر شيخنا العلامة ان المصنف خالف فى ذلك ابن الحاجب ووافق البيانيين (وأقول) قد وافق الاصوليين أيضا على ما نقله صاحب غرة المنطق حيث قال المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الاخريين فانهما ليستا بمحض الوضع بل يدخل من العقل وهو ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الاول بالوضعية واختلفت فيهما فعدهما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والاصوليون من العقلية اه وان بين شيخنا الشريف فى شرحها وجه عقليتهما أى مدخلية العقل فيهما على ما صليان انتقال العقل الى الجزء واللازم بواسطة الجزئية واللازم بمعنى انه لولا الجزئية واللزوم وامتناع الانفكاك لم يلزم من العلم العلم خلاف ما بينه به الشارح كالمولى التفتازانى كما سيأتى عاقبه ثم قال صاحب الغرة فكل أى من المنطقيين والاصوليين والبيانيين يصطلح على ما يناسب فنه قال شيخنا الشريف فى شرحها فان المنطقيين يبحثون عن المعانى العقلية الصرفة لا من حيث ان للوضع دخلا فيها فناسب ان يريدوا بالعقلية ما ليس لغيره مدخل كما هو الظاهر والبيانيون أى والاصوليون بدليل قول الغرة السابق فكل يصطلح على ما يناسب انما يبحثون عن المعانى من حيث ان للوضع فيها مدخلا وللعقل مدخلا كالمعانى المجازية فناسب ان يريدوا بالعقلية ما للعقل فيها مدخل ولو أرادوا ما لم يكن لغير العقل مدخل لم يكن فى فنهم البحث عنها واذا حصل التفاوت فى تعريف العقلية لزم التفاوت فى تعريف الوضعية لئلا تتداخل الاقسام اه وبه يظهر ان كون التضمن عقلية هو المناسب لفن الاصول وهذا مما ينازع فيما ذكره الكمال من ان التحقيق ما مشى عليه الآمدى وابن الحاجب وشارحو كلامه من أن التضمنية أيضا لفظية بل يتحصل من عبارة المصنف انه لم يرد تمحض عقليتهما بل ان للعقل مدخلا فيهما بدليل انه جعلهما أولا من أقسام دلالة اللفظ حيث قال ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهنى التزام وهذا موافق لقول الغرة السابق بخلاف الاخريين الخ فتامله وحينئذ فان أراد الكمال بما ادعاه من التحقيق من أن التضمنية أيضا لفظية تمحض لفظيتها فهو ممنوع كما تبين مما تقدم عن شرح الغرة لشيخنا أو مدخلية اللفظ كالعقل أيضا فهو موافق لما أفاده كلام المصنف على ما تبين وعلى هذا فان أراد الآمدى واتباعه بلفظيتها تمحض لفظيتها كان ممنوعا أو مدخلية اللفظ كالعقل فلا خلاف بين المصنف وبينهم خلافا لما اقتضاه كلام الكمال (قوله لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه) قال شيخنا العلامة هذا لا يصح فى التضمن قال التفتازانى أى فى حواشى العضد وسمى المطابقة والتضمن لفظية لانهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ الى آخر ما نقله عنه (وأقول) جزمه بعدم صحة هذا فى التضمن بمجرد ان المولى التفتازانى قرر خلافه فى حواشى العضد لكونه بصدد تقرير ما مشى عليه ابن الحاجب جزم لا يصح لان مجرد تقرير التفتازانى خلاف هذا لا يقتضى عدم صحته ما لم يثبته بدليل قطعى ولم يتفق له ذلك كما تشهد به عبارته التى ساقها عنه وان كان ما قرره هو المختار عندهم والحاصل انه ان كان مستنده فى الجزم بعدم الصحة مجرد بيان المولى التفتازانى لم يصح ان يكون بمجرده مستندا له لا سيما وما قاله الشارح كلام من جاهه

أوسع وقدره أرفع وهو امام المسلمين الامام فخر الدين وتبعه أتباعه فانه قال في المحصول
ما نصه وأما الباقيتان فعقليتان لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه
ولازمه ان كان داخلا في المسمى فهو التضمن وان كان خارجا فهو الالتزام اه ولم ينازعه أحد من
شراحه في ذلك وناهيك بهم خصوصا مثل الشمس الاصفهاني بل وافقه على ذلك نفس المولى
التفتازاني في أول فن البيان من مطوله وان اعترضه السيد وكذا في شرح الشمسية وان نظر
فيه فانه قال فان قيل ظاهر ان فهم اللازم من لفظ الملزوم متأخر عن فهم الملزوم وأما فهم الجزء
فسابق على فهم الكل فكيف يكون التضمن تابعا للمطابقة قلنا الجواب من وجوه الاول أن
اللفظ اذا أطلق على الكل يفهم منه الكل من غير ملاحظة الاجزاء على الانفراد واخطارها
بالبال ثم يلتفت الذهن الى الاجزاء مفصلة متميزة وانما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثاني
وفيه نظر اه وبالجملة فالمسئلة ليس فيها قاطع على بطلان أحد الجانبين ولهذا وقع فيها هذا
الاضطراب الكبير من هؤلاء الاكابر فكيف يصح لعاقل الجزم ببطلان أحد الجانبين بمجرد
مخالفة التفتازاني له في أحد كلاميه والحكم على الائمة بعدم صحة ما قالوه بمجرد النقل عن الغير
انما يصح في النقليات المحضة كبعض الفقهيات بشروط لا تخفى لا في مثل ما نحن فيه ولكن
شغف الشيخ بالتعصب على المصنف والشارح كثيرا ما يوقعه في أمثال ذلك وان كان مستنده
في الجزم بعدم الصحة برهان تضمنه كلام التفتازاني فحاشى الله وهذه عبارة التفتازاني قد ساقها
فهل رأيت فيها شبهة فضلا عن حجة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وما أقرب الى الانصاف قول
الكمال وهو أي جعل التضمن والالتزام عقليين مبني كما أشار اليه الشارح على ان اللفظ اذا
أطلق انتقل الذهن الى المعنى المطابقي ثم ان كان له جزء انتقل الذهن الى الجزء انتقالا من الاجمال
الى التفصيل بعكس الحد والمحدود فتكون دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات
وقد ضعف ذلك بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على
تقدم الجزء على الكل في الوجودين أو فهم الجزء عند اطلاق اللفظ الذي معناه مركب مرتين
تارة في ضمن المركب وأخرى منفردا والوجدان يكذبه اه فلم يجترئ على الحكم بعدم صحة
المبني الذي نقله الشارح بل لم يزد على نقل تضعيفه وتعليله بما ذكر ولا يخفى سهولة الامر حيث
فزع هؤلاء الى الاستناد الى الوجدان فان للاولين اختيار الشق الثاني ومنع تكذيب الوجدان
فان وجدان أحد لا يقضي على غيره وقد ظهر لك مما تقرر عذر الشارح في جعله ان التضمن فهم
الجزء بعد فهم الكل وذلك لان كلام المصنف كالامام وغيره مبني عليه وقد ظهر لك منه أيضا ان
من جعله فهم الجزء في ضمن فهم الكل تكون دلالته لفظية كما تقدم عن التفتازاني في حواشي
العضد (قوله ثم المنطوق ان توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلا أو شرعا على اضمار أي تقدير فيما
دل عليه فدلالة اقتضاء أي فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى
دلالة اقتضاء الاول كما في حديث مسند أخي عاصم الآتي في مبحث المجمل رفع عن أمتي الخطا
والنسيان أي المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما الخ) أقول لا يخفى بأدنى تأمل
مع التخلي عن بلية العصبية والتحلي بأوصاف الانصاف العلية أن المتبادر من هذا الكلام
وسياقه ان المصنف والشارح أرادا بالمنطوق في هذا الكلام هو المعنى الذي سمى ابن الحاجب
الدلالة عليه بالمنطوق الصريح لا المعنى الاعم الذي قسم الدلالة عليه الى منطوق صريح وغير

(ثم المنطوق ان توقف الصدق) فيه (أو الصحة) له عقلا أو شرعا (على اضمار) أي تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) أي فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كما في حديث مسند أخي عاصم الآتي في مبحث المجمل رفع عن أمتي الخطأ والنسيان أي المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما

صريح

صريح وعما يصرح بذلك كون المصنف لم يتعرض فى ابتداء الكلام لتقسيم المنطوق الى صريح
وغيره بل لا ذكر لهذا التقسيم ولا اشارة اليه بوجه فى هذا الكتاب فى هذا المقام وان كان فى قوله
الآتى قبيل مسئلة المفاهيم الا اللقب حجة ثم ما قيل انه منطوق أى بالاشارة وقوله بعد ذلك
مسئلة الغاية قيل منطوق أى بالاشارة رمز اليه والحاصل أنه خص المنطوق هنا بالمنطوق الذى
سماه ابن الحاجب بالمنطوق الصريح ثم أشار الى ان ما جعله من توابعه وهو ما سماه دلالة الاشارة
يسمى منطوقا بالاشارة وتقرير الشارح الامثلة الآتية فانه جعل المتوقف فيها هو المعنى
المذكور الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح بلا شبهة اذ غير الصريح انما
هو المحذوف فيها المقدر لا المذكور كما هو فى غاية الظهور وان ذلك المعنى المقدر الذى يتوقف
الصدق أو الصحة عليه الذى سمى المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذى سمى
ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره مما ذكر وان صريح
هذا الكلام ان صدق المنطوق الذى هو المعنى المذكور الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه
بالمنطوق الصريح وصحته توقفا على ذلك المعنى المقدر الذى سماه ابن الحاجب غير الصريح كما
تقرر ويزداد ذلك وضوحا بالامثلة التى ذكرها وتطبيقه اياها على ما ذكر الا ترى الى قوله فى
المثال الاول لتوقف صدقه أى الحديث المذكور على ذلك أى تقدير المؤاخذة بهما فجعل
المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور ولا شك فى انه منطوق صريح بل لا يتوهم عاقل
خلاف ذلك اذ غير الصريح هو المقدر معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذة وهو غير الصريح الى
آخر ما ذكر فى بقية الامثلة وان هذا التقدير مطابق فى المعنى لقول العضد وغير الصريح ينقسم
الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم أولا فان كان مقصودا
للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو
الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ولولم تقدر
المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرتفعا الخ فانه أيضا جعل المتوقف عليه المنطوق غير
الصريح كما صرح به قوله أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه أى
على ذلك الاحد المعبر به عن غير الصريح كما هو ظاهر وجعل المتوقف صدق الصريح كما
صرح به قوله ولولم تقدر المؤاخذة ونحوها لكان أى نحو رفع عن أمتى الخطأ والنسيان كاذبا
فان هذا نص فى ان صدق هذا النحو يتوقف على ذلك المقدر ومعلوم ان النحو المذكور من
المنطوق الصريح بل لا يسع عاقلا ان يتوهم انه من غير الصريح كيف وقد جعل غير الصريح
هو المتوقف عليه وقال انه اللازم لما وضع له اللفظ غاية الامر ان العضد كابن الحاجب سمى
الدلالة على ذلك المقدر بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره والشارح كالمصنف
لم يسم الدلالة عليه ولا هو أيضا بالمنطوق مطلقا ولكن سمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر
فكلام الجميع متفق على ان المتوقف المعنى الصريح والمتوقف عليه غير الصريح وعلى ان
الدلالة على غير الصريح تسمى بالاقتضاء وغيره مما ذكر ويختلف بالنسبة لمعنى المنطوق وتقسيمه
فكلام العضد كابن الحاجب مصرح بأن معناه الدلالة لا المعنى وانه ينقسم الى صريح وغير
صريح وكلام الشارح كالمصنف مصرح بأن معناه المدلول وهو الموافق لكلام القوم

فان عبارتهم صريحة كما قاله السعد فى ان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول وساكت عن
انقسامه للصريح وغيره فيحتمل انه لا يقول به وهو ظاهر سياقه الموافق لمقتضى أحكام
الآمدى الذى هو أصل ابن الحاجب فانه ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التى جعلها
ابن الحاجب اقساما للغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم ثم قال اما المنطوق فقد قال
بعضهم هو ما فهم من اللفظ فى محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء
كما ذكرناه مفهومة من اللفظ فى محل النطق ولا يقال لشئ من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان
يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقا فى محل النطق انتهى فلو كان يرى انقسامه للصريح
وغيره لاخر تلك الانواع عن ذكر المنطوق لانها من أقسام غير الصريح على هذا التقدير ولما
اعترض على التعريف الاول الذى حكاه بما ذكر لان غاية ما لزم ان الاقتضاء منطوق وهو صحيح
على ذلك التقدير وعلى هذا يندفع استشكال السعد ذلك التقسيم حيث قال والفرق بين غير
الصريح من المنطوق والمفهوم محل تأمل انتهى ولا ينافى ذلك قول المصنف الآتى ثم ما قيل
انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الغاية قيل منطوق أى بالاشارة لجواز انه اشارة الى قول
غيره وان لم يذهب هو اليه فى هذا الكتاب فظهر بلا خفاء معه على عاقل ان تقرير الشارح
وتقرير العضد مستويان فى افادة كل منهما ان المتوقف صدق الصريح والمتوقف عليه المعنى
المقدر الذى يسمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر واذا علمت ذلك ظهر لك ظهورا تاما
لا خفاء معه ما وقع لشيخنا العلامة هنا من الغلط العجيب حيث قال ما نصه قوله الصدق فيه
أو الصحة له تقديره فيه وله يقتضى ان الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضمار غيره
والقوم صرحوا بعكس ذلك أى بأن الصدق والصحة فى غير المنطوق يتوقفان على المنطوق قال
العضد وغير الصريح وهو ما يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء
واشارة لانه اما أن يكون مقصودا للمتكلم أولا فان كان مقصودا للمتكلم فذلك بحكم
الاستقراء قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى
دلالة اقتضاء انتهى والحامل للشارح على ذلك التقدير ما يلوح من كلام المصنف أولا من انه
توهم ان المنطوق هو محل النطق الذى بنى عليه ما لم يسبق اليه من ان مدلول زيد ونحوه منطوق
فطرد الشارح ذلك فى بقية كلامه اجراء له على منوال واحد انتهى بحروفه فقوله يقتضى ان
الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضمار غيره قلنا ان أردت بالمنطوق فى قولك ان الصدق
والصحة فى المنطوق المنطوق الصريح كما هو مراد المصنف كما تبين بما لا مزيد عليه فهذا
الاقتضاء صواب مطابق للواقع ولكلام القوم الذين ذكرهم كما تبين بما لا مزيد عليه فاعتراضك
حينئذ بأنه عكس ما صرح به القوم لا يكون الا خطأ وان أردت المنطوق غير الصريح فهو
غلط فاحش لما تبين بما لا مزيد عليه من ان المراد به فى كلام المصنف هو المنطوق الصريح لا غير
الصريح كما توهمه الشيخ لعدم التأمل والحاصل ان منشأ غلطه انه توهم ان المراد بالمنطوق فى
عبارة المصنف المنطوق غير الصريح فيكون المتوقف صدقه وصحته على غيره لانه حكم بتوقف
صدق المنطوق وصحته على غيره فاذا كان المراد به غير الصريح لزم ما ذكر من ان المتوقف صدقه
وصحته على غيره هو المنطوق غير الصريح وهذا عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من

توقف صدق غيره وصحته عليه ومنشأ هذا التوهم انه قاس عبارة المصنف على عبارة العضد كابن الحاجب من غير تأمل فلما رأى في عبارتهما ان المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق غيره أو صحته ظن ان المنطوق الذي اطلقه المصنف وحكم بتوقف صدقه أو صحته على شيء آخر هو غير الصريح فيكون مفاد عبارة المصنف ان غير الصريح يتوقف صدقه أو صحته على غيره وذلك عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من توقف صدق أو صحة غيره عليه كما قرره وما درى ان المراد به في عبارة المصنف انما هو الصريح كما تبين بما لا مزيد عليه وهو أعني الصريح هو المراد بالغير الذي توقف صدقه أو صحته على غير الصريح في عبارة العضد كابن الحاجب فحاصل عبارة العضد كابن الحاجب ان المنطوق غير الصريح توقف عليه صدق أو صحة المنطوق الصريح وحاصل عبارة المصنف ان المنطوق الصريح توقف صدقه أو صحته على المنطوق غير الصريح فمؤدى العبارتين واحد ومن هنا يظهر غلط الكمال أيضا فان كلامه مصرح بحمل المنطوق المذكور في كلام المصنف على غير الصريح بدليل قوله وقد اخل في المتن بذكر الصريح أو تركه لوضوحه فاعرف ذلك ولا تغتر ولنك عظمة الكمال والشيخ فالحق أعظم منهما وأحق بالاتباع وقوله والقوم صرحوا بعكس ذلك خطأ على خطأ أما أولا فلما تبين بما لا مزيد عليه ان القوم لم يصرحوا بعكس ذلك وانما صرحوا بذلك بعينه واما ثانيا فلان الاستدلال على تصريح القوم بعكسه بمجرد عبارة العضد كابن الحاجب استدلال لا تردد في بطلانه اما أولا فلان العضد كابن الحاجب ليس كل القوم ولا يلزم من تصريحه بعكس هذا المقتضى لو صح ذلك التصريح لكنه لم يصح كما تبين مخالفة ذلك المقتضى لكلام القوم فانهما رجلان من مئات فاي برهان له على ان مخالفة كلامهما مخالفة لكلام القوم وهكذا دأبه يرد على المصنف والشارح بكلام القوم مع انه لم يطلع على سوى كلام العضد كابن الحاجب وهذا التساهل قبيح يفضي الى عدم الثقة بكلامه في كثير من المواضع أو أكثرها واما ثانيا فلان كلام العضد كابن الحاجب بمجرده لا يقوم حجة على المصنف في نقليات هذا الفن كما لا تردد فيه لعاقل منصف لكن دأب الشيخ التعصب البارد والرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفة العضد وابن الحاجب أحدهما أو كليهما ولا يمتري عاقل في خطإ ذلك فانه ان كان السبب في ذلك مجرد عظمة العضد وابن الحاجب لزم تخطئة العضد وابن الحاجب في كل ما خالفا فيه من هو أعظم منهما كالآمدي ومن فوقه كامام الحرمين والغزالي والباقلاني والاستاذ وتخطئة الآمدي في كل ما خالف فيه من هو أعظم منه كالمذكورين معه وتخطئة المذكورين معه اذا خالفوا من هو أعظم منهم كالاشعري وهذا مما لا يقوله بل لا يتوهمه عاقل وان كان السبب برهانا من عقل صحيح أو منقول معتمد صريح فهاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ولكم المهلة أبد الابدين ودهر الداهرين وقد وقع للشهي في حاشية المغني انه نقل كلاما عن أبي المصنف البهاء السبكي ثم اعترضه بأن كلام السعد يخالفه فرد عليه العلامة السيوطي بان كلام السعد لا يقوم حجة على البهاء قال لان كلام العالم لا يحتج به على عالم آخر انتهى بل لا شبهة لمن حماه الله من بلية التعصب ووفقه لقبول الحق في أن سعة اطلاع المصنف في هذا الفن ومزيد احاطته به فوق الوصف ولا في أن له على العضد وابن الحاجب ونحوهما من الزيادات الحسنة والاستدراكات المعتبرة المقبولة ما يعظم وقعه ومن

هو كذلك كيف يليق بالعاقل الرد عليه بمجرد مخالفته لهما ولامثالهما واذ قد تبين لك فساد هذا الاعتراض ومنشأ الغلط الذى وقع فيه تبين لك سقوط ما بناه عليه من الاعتذار عن الشارح بقوله والحامل للشارح على ذلك الخ فان الشجرة تنبئ عن الثمرة وأما نسبة المصنف الى توهم ان المنطوق هو محل النطق فهى نسبة باطلة لاسند له فيها سوى محبة التعصب البارد والمصنف والله برىء مما نسبه اليه وتقوله عليه وأى نص عمن يكون كلامه حجة على مثل المصنف بين ان المصنف خالفه فيما ذكر حتى تصح له هذه النسبة كلا والله لا نجد نصا كذلك على ذلك أبدا على انه لو وجد نص كذلك لم تصح دعوى التوهم لان هذا أمر اصطلاحى قطعا وقد اشتهر انه لا مشاحة فى الاصطلاحات وان لكل أحد ان يصطلح على ما شاء وقد فسر الكمال كون المعنى مدلولا فى محل النطق بوجه صحيح لا اشكال فيه ولا غبار عليه وقد سبق الكلام عليه بل لو فرض ان ذلك ليس أمرا اصطلاحيا لم تصح نسبة المصنف الى هذا التوهم بمجرد انه خالف غيره ومما يوضح لك بطلان امثال هذه النسبة وانها من الهباء المنثور ما قاله حجة الاسلام الغزالى فى جواب طعن بعض الحاسدين عليه فى مخالفته للاشعرى فى بعض المواضع حيث قال رضى الله عنه ان المائل الى مذهب الاشعرى الزاعم ان مخالفته فى كل ورد وصدر ضلالة يسئل من أين ثبت له كون الحق وقفا على الاشعرى حتى يقضى بضلالة الباقلانى اذ خالفه فى صفة البقاء لله تعالى وزعم انه ليس وصفا زائدا على الذات ولم صار الباقلانى أولى بالضلال بهذه المخالفة من الاشعرى ولم صار الحق وقفا على أحدهما دون الثانى ان ذلك لاجل السبق فى الزمان فقد سبق الاشعرى غيره من المعتزلة فليكن الحق للسابق عليه أو لاجل التفاوت فى الفضل فبأى ميزان قدر درجات الفضل حتى لاح له ان لا أفضل فى الوجود من متبوعه فان رخص للباقلانى فى مخالفته فلم حجر على غيره وما الفرق بين الباقلانى والكرابيسى والقلانسى وغيرهم وان زعم أن خلاف الباقلانى يرجع الى لفظ كما تكلفه بعض المتعصبين زعم انهما اتفقا على دوام الوجود والخلاف فى رجوع ذلك الى الذات أو الى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد فما باله يشدد القول على المعتزلة فى نفيهم الصفات وهم معترفون بان الله تعالى عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات وانما الخلاف فى انه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة فما الفرق بين الخلافين وأى مطلب أجل وأخطر من صفات الحق سبحانه فى نفيها واثباتها وأطال فى هذا الالزام ثم قال واعلمك ان اتصفت علمت ان من جعل الحق وقفا على واحد من النظار بعينه فهو الى الضلال والتناقض أقرب اما الضلال فلانه نزله منزلة النبى المعصوم الذى لا يثبت الايمان الا بموافقته واما التناقض فلان كل واحد من النظار يوجب النظر فكيف يقول يجب عليك النظر مع تقليدى أو يجب عليك ان تنظر ولا ترى فى نظرك الا ما رأيته حجة فعليك ان تعتقده حجة وأى فرق بين من يقول قلدنى فى مجرد مذهبى وبين من يقول قلدنى فى مذهبى ودليلى جميعا وهل هذا الا التناقض انتهى فتأمل هذا الكلام الجليل الذى ينطق بالحق على مبالغات الشيخ على المصنف بمجرد مخالفة كلامه لكلام ابن الحاجب والعضد وأمعن فى التعجب من ذلك فانك لا ترى أعجب منه وبالجملة فتغليط العلماء بمجرد التشهى والتعصب الفاسد أو بمجرد مخالفة العضد كابن الحاجب مما لا يليق ان يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل سبحانك هذا بهتان عظيم ثم يا ليت شعرى اذا كان

مخالفة المصنف لابن الحاجب مسوغة للشيخ زعم هذا التوهم والتغليط على المصنف فهلا
كان مخالفة ابن الحاجب للقوم حيث جعل المنطوق والمفهوم من أوصاف الدلالة مع صراحة
عباراتهم فى انهما من أوصاف المدلول كما تقدم عن المولى سعد الدين مسوغة للشيخ زعم ذلك
على ابن الحاجب ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما قوله الذى بنى عليه مالم يسبق اليه من ان
مدلول زيد ونحوه منطوق نحن هذا النمط فانه نسبه الى تفرده بذلك بمجرد مخالفة العضد كابن
الحاجب وقد أطلق امام الحرمين وغيره التصريح بأن النص والظاهر من أقسام المنطوق فمن
خصص ذلك بغير نحو زيد والاسد اللذين هما من جملة النص والظاهر فعليه اثبات ذلك بالبرهان
الصحيح أو النقل الصريح الصحيح وهيهات هيهات وما أحق الشيخ فى هذا المقام وامثاله بقول
القائل أوردها سعد وسعد مشتمل * ما هكذا يا سعد تورد الابل
وأما قول الكورانى بعد نقل نحو تقسيم ابن الحاجب وقد علمت من هذا التقرير والتحقيق ان
كلام المصنف قاصر عن افادة المرام لانه أسقط الايماء وقسم المنطوق والمقسم ايماء وغير
الصريح والصريح قسم واحد فاقول انه ساقط وما ذكره المصنف وجيه جدا وذلك لان
المنقسم الى الايماء والاشارة حقيقة انما هى دلالة لفظ المنطوق الصريح لا نفس المنطوق
المذكور ولا المنطوق غير الصريح كما صرح بذلك تقرير الشارح المحقق فاشار المصنف بقوله
ثم المنطوق الخ مرادا به المنطوق الصريح كما تقدم بما لا مزيد عليه الى تقسيم دلالة لفظه الى
القسمين المذكورين ولما لم يكن الايماء من تلك الاقسام اذ ليس مدلولا للفظ المنطوق كما هو
ظاهر من معناه أخره الى محله اللائق به من باب القياس وبهذا يعلم فساد قوله وقسم المنطوق اذ
قد بان انه انما قسم دلالة لفظ المنطوق وقوله والمقسم ايماء وغير الصريح اذ قد بان انه غير
منقسم فى الحقيقة فضلا عن كونه هو المنقسم وقوله والصريح قسم واحد لانه ان أراد نفس
الصريح لم يضر أو دلالة لفظه فهو باطل لما تبين ان المنقسم هو دلالة لفظه (قوله أى أهل
القرية) قال شيخنا العلامة أى بضمير أهل مضافا الى القرية بقرينة قوله سابقا على اضمار فيرد
عليه ان الصحة لا تتوقف على اضمار الاهل بل على ان السؤال اهم وذلك متحقق بالاضمار
وبجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المحل على الحال وعبارتهم السابقة من ان
المنطوق أى المعنى يتوقف الصحة عليه سالمة من هذا الايراد فليتامل انتهى (وأقول) من العجائب
تخصيصه الشارح بهذا الايراد مع اقتدائه فى هذا التقرير بغيره من الاصوليين حتى العضد
الذى داب الشيخ الرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهما لكلامه فانه قال وأما الصحة
العقلية فنحو واسئل القرية اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا
انتهى فلا مرتاب جدع قصيرا نفه لا يقال يجوز أن يكون قول العضد اذ لو لم يقدر أهل القرية
معناه اذ لو لم يستعمل لفظ القرية فى أهلها مجازا من اطلاق اسم المحل على الحال فلا يتوجه
عليه هذا الايراد كما توجه على الشارح لانا نقول بعد تسليم قبول مثل هذا التأويل الركيك
الذى لا يقبله اللفظ ولا يلائمه التعبير بالتقدير كما لا يخفى يرد عليه أمران الاول انه يلزم حينئذ
بطلان التمثيل باسئل القرية للمنطوق غير الصريح الذى توقفت عليه الصحة عقلا اذ لا منطوق
غير صريح حينئذ لانه اذا كان لفظ القرية مستعملا فى نفس الاهل مجازا كان الكلام بقائه

والثانى كما فى قوله تعالى
واسئل القرية أى أهلها
اذ القرية وهى الابنية
المجتمعة لا يصح سؤالها
عقلا والثالث كما فى قولك
لمالك عبد اعتق عبدك
عنى ففعل فانه يصح عنك
أى ملكه لى فاعتقه عنى
لتوقف صحة العتق شرعا
على الملك (وان لم يتوقف)
أى الصدق فى المنطوق ولا
الصحة له على اضمار

من باب المنطوق الصريح لان دلالة المجاز دلالة مطابقة على ما فى شرح الشمسية للمولى التفتازانى والمنطوق غير الصريح هو ما يدل عليه اللفظ بطريق الالتزام والثانى انه لا يصح حينئذ قوله اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا اذ الصحة عقلا لا تتوقف على استعمال لفظ القرية فى الاهل مجازا بل يكفى فيها أيضا استعمال القرية فى حقيقتها مع تقدير المضاف ثم الجواب عن ايراد الشيخ بعد ما علمت انه لا يختص بالشارح وكونه مناقشة فى مثال وهى مما لا يلتفت اليه المحصولون ان المراد توقف الصحة على الاضمار بناء على فرض استعمال لفظ القرية فى حقيقته كما هو المتبادر كما لا يخفى خصوصا ومن المعلوم المشهور الاكتفاء فى صحة المثال بمجرد الاحتمال بل بمجرد الفرض كما تقرر عند ذوى الكمال ثم رأيت الكورانى قال اذ خطاب القرية لا يجوزه العقل جريا على العادة وانما قيدنا بالعادة لجواز السؤال من نبى بخرق العادة فلا يمنع من هذا القيد وان أطلقه المحقق العلامة انتهى وفيه دفع لمناقشة أخرى وهى انه يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقا للعادة فلا يتأتى الحكم بعدم الصحة عقلا وليس دافعا لمناقشة الشيخ كما هو ظاهر بل دافعها ما قلناه (قوله على ما لم يقصد به) أى لم يقصد به بالذات والا فاللائق ان كل ما دل عليه الكتاب العزيز مما وافق الواقع مقصود (قوله الصادق بآخر جزء منه) قال شيخنا العلامة هذا مبنى على ان الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس الى طلوع الفجر وبأبعاضه وليس كذلك بل حقيقته الاول فقط فلو قال الصادق بالجماع فى آخر جزء منه لكان صحيحا انتهى (وأقول) اما أولا فزعمه انه مبنى على ما ذكر مبنى على ان الصدق هنا بمعنى الحمل وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تلجئ اليه الا مجرد محبة الاعتراض المبنى عليه أو الغفلة عما ذكر بل يجوز ان يكون بمعنى التحقق اذ الصدق تارة يكون بمعنى الحمل وأخرى بمعنى التحقق كما تقرر فى محله والمعنى ان الليل متحقق بآخر جزء منه أى مع آخر جزء اذ يصدق لغة وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل متحقق موجود وان الفاعل حينئذ فاعل فى الليل ولو صح الاعتراض بمجرد احتمال العبارة للوجه المعترض لزم اعتراض غالب الكلام ولا تردد فى بطلانه واما ثانيا فمناقشته هذه مبنية على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا لجماعهن غاية الامر انه يلزم المسامحة فى قوله بآخر جزء منه اذ المعنى حينئذ بالجماع فى آخر جزء منه لكن مثل هذه المسامحة معهود شائع ذائع حتى فى مثل الكتاب العزيز والسنة الشريفة فالمنكر له أو المتردد فى صحته واستقامته مما لا التفات اليه ولا معول عليه مع انه يمكن منع لزوم المسامحة بحمل الباء فى بآخر جزء على المصاحبة أى بجماعهن فى الليل الصادق ذلك الجماع فى الليل أى المتحقق مع آخر جزء منه على ان الاهتمام بأمثال هذه الاعتراضات التى هى فى الحقيقة مناقشات واهية خصوصا فى حق مثل هؤلاء الائمة من غير اهتمام بدفعها مع سهولته ليس من دأب الفضلاء بل الذى هو من دأبهم انما هو بيان المحامل الصحيحة لكلام الائمة تدريبا للمتعلمين وتشحيذ الأذهان الطالبين ومن عنده ريب فى شئ مما قلناه فليتأمل فى الكتاب والسنة فانه يطلع من أمثال هذه المسامحات فيهما على ما لا يحصى أو فى كتب القطب والسعد والسيد وأمثالهم ليعلم انهم لا يشتغلون بأمثال تلك المسامحات الا على سبيل التبعية مع بيان محاملها الصحيحة لتدريب المتعلمين وارشاد الطالبين *(تنبيهان)* الاول ان مقتضى جعل

(ودل) اللفظ المصدر (على ما لم يقصد) به (فدلالة اشارة) أى فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذى لم يقصد به يسمى دلالة اشارة كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم على صحة صوم من أصبح جنبا اللزومه للمقصود به من جواز جماعهن فى الليل الصادق بآخر جزء منه

المصنف دلالتي الاقتضاء والاشارة من توابع المنطوق قبل تعرضه المفهوم خروجهما عن كل من المنطوق والمفهوم وقوله الآتي في مسئلة الغاية قيل منطوق والحق أنه مفهوم صريح في خروج دلالة الاشارة عن المفهوم والثاني (قوله من حكم ومحله) قال شيخنا العلامة الواو بمعنى مع ليفيد ان المفهوم مركب منهما فتصح اضافة الحكم اليه في قوله حكمه وقد علمت مما مر ان معنى هذا الحد عند القوم ما دل عليه اللفظ من حكم ثابت في محل السكوت الخ (وأقول) اما قوله الواو بمعنى مع فلا حاجة اليه لان ابقاء الواو بحالها صالح لكون المفهوم مركبا منهما الا ترى ان الواو بمعناها تكون في تقسيم الكل الى أجزائه وانه لا شبهة في صحة قولك الكلام مسند ومسند اليه من غير احتياج الى كون الواو بمعنى مع لان قولنا مسند ومسند اليه صادق بكون المراد مجموعهما لا كل واحد منهما كما هو ظاهر على انا لا نسلم ان صحة اضافة الحكم اليه في قوله حكمه يتوقف على كون المفهوم مركبا منهما لجواز أن يراد بالمفهوم في قوله والمفهوم المفهوم الكلي الصادق بكل منهما و بضميره في قوله حكمه محل الحكم على طريق الاستخدام وان جعل الشارح الضمير للمجموع المركب حيث قال المشتمل هو عليه ومن هنا يظهر انه كان يمكن تفسير ما في قوله والمفهوم ما بمحل الحكم فقط اذ بذلك يندفع الاشكال عن اضافة الحكم في قوله فان وافق حكمه والمعنى فان وافق الحكم الثابت له بمقتضى المفهومية الخ وكان وجه الاعراض عن ذلك ان الحكم هو المقصود بالاثبات فلم يلق الاقتصار على المحل اذ فيه ترك المقصود والاقتصار على غيره ولا على الحكم لئلا تشكل الاضافة المذكورة فليتأمل وأما قوله وقد علمت مما مر ان معنى هذا الحد عند القوم الخ فأقول قد علمت مما مر ان نسبة ما ذكره للقوم نسبة باطلة لا سند له فيها الا ما رآه من كلام ابن الحاجب و بمجرد ذلك لا يجوز نسبة ما ذكر للقوم ونسبة ما قاله المصنف لمخالفة القوم كما هو معلوم اظهور ان ابن الحاجب ليس هو القوم وان ما يذكره لا يلزم ان يكون كلام القوم أو كل القوم للقطع بانه قد يقع في مخالفة القوم ومنه ما تقدم من جعل المنطوق من أوصاف الدلالة فانه مخالف لكلام القوم كما تقدم عن المولى سعد الدين ولا يخفى ان العلم امانة ينبغي التحري في ادائها وان الجزم بنسبة ما يقع في كلام ابن الحاجب الى القوم ونسبة خلافه الى مخالفة القوم بمجرد النظر في كلامه من غير مراجعة لكلام غيره كما هو دأب الشيخ ليس من اداء الامانة في شيء نعوذ بالله من ذلك ومما يصرح ببطلان ما نسبه للقوم قول الشارح الآتي ما نصه ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج الخ وهذا نقل من الشارح اذ لا مدخل للرأي في امثال ذلك من الاصطلاحات خصوصا مع ما استقر من حال الشارح من مبالغته في الاحتياط والتثبت وخصوصا وقد نسب المصنف الى استعمال هذا المعنى في شرح المنهاج كما ترى وقد صرح شيخ الاسلام في حاشيته بأنه يطلق أيضا على الحكم وحده وبان اطلاقه على أحدهما الشائع وان كان اطلاقه على الحكم أكثر وهذا أيضا نقل من الشيخ كما ترى خصوصا ومثل ذلك مما لا مدخل للرأي فيه كما تقرر فتحصل من كلام الشارح وشيخ الاسلام انه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومحله وعلى أحدهما دون الآخر وهو الشائع وان اطلاقه على الحكم وحده هو الاكثر فمع هذا من هؤلاء الائمة خصوصا الشارح الموصوف المعروف بالجلالة والامانة وغاية التحري والتثبت كيف يصح للشيخ بمجرد ظاهر كلام

قوله والثاني في هامش بعض النسخ كذا بخطه رحمه الله

(والمفهوم ما) أي معنى (دل عليه اللفظ لا في محل النطق) من حكم ومحله كتحريم كذا كما سيأتي (فان وافق حكمه) المشتمل هو عليه (المنطوق) أي الحكم المنطوق به (فموافقة) ويسمى مفهوم موافقة أيضا

ابن الحاجب من غير اطلاع على كلام غيره ولا تتبع للمسئلة ان نسب ما ذكره القوم وما ذكره المصنف لمخالفة القوم ولعمر الله ان أمثال ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل ولكن حبك الشئ يعمى ويصم (قوله ثم هو فحوى الخطاب ان كان أولى ولحنه ان كان مساويا) قال شيخ الاسلام لا يقال سكت عن الادون لانا نقول ليس لهم مفهوم الادون انتهى وفيه نظر نشير قريبا اليه (قوله نظرا للمعنى) فان قلت يلزم أن يكون قياسا وليس كذلك قلت أجاب فى المختصر بوجهين أحدهما انا نقطع بفهم المعنى فى محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا وقوله قبل شرع القياس قال السعد فيه اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذى جعله حجة والافلا نزاع فى انه الحاق لفرع بأصل بجامع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعى انتهى وذهب قوم الى انه قياس واحتجوا بأنه لولا المعنى المشترك بين المنطوق والمفهوم لما ثبت حكم المفهوم ولا معنى للقياس الا ذلك وأجاب فى المختصر أيضا بأن وجود المعنى المشترك شرط لدلالة الملفوظ على كل مفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ (قوله مساو لتحريم الاكل) قال شيخنا العلامة تحريم الاكل غير منطوق على رأى المصنف والشارح لانه لم ينطق به بل بملزومه وهو التوعد فلا يصدق ان المفهوم موافق للمنطوق ولا مساوله ثم هو منطوق غير صريح على رأى القوم لانه حكم غير مذكور من أحكام محل النطق وهو أكل مال اليتيم وعليك بالمحافظة على مراد القوم وقد يتمحل بانه مذكور كناية لان يأكلون نارا وسيصلون سعيرا لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه انتهى (وأقول) اما قوله غير منطوق على رأى المصنف والشارح الخ فقد أجاب عنه بقوله فيما بعد وقد يتمحل الخ لكن وصفه بالتمحل غير صحيح لا منشأ له الا انحراف المزاج والتعصب الفاسد لان وصفه بذلك ان كان من حيث مجرد كونه كناية فهو غير صحيح كما هو معلوم وكيف يصح وصف الكناية التى هى أبلغ من الصريح كما صرح به الائمة بالتمحل وان كان من حيث ان الآية لا تقبل الحمل على الكناية فهو غير صحيح أيضا لظهور انه لا مانع من حمل الآية على الكناية فان التوعد على الشئ يستلزم تحريمه فيكون التحريم لازم المعنى واستعمال اللفظ فيه مما لا مانع منه ولا معنى للكناية بهذا المعنى الا استعمال اللفظ فى لازم معناه مع جواز ارادة معناه مع اللازم وان كان من حيث ان الدلالة على التحريم حينئذ التزامية ودلالة الالتزام هى المنطوق الغير الصريح كما قال العضد وغير الصريح بخلافه وهو مما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام انتهى فجوابه ان المولى التفتازانى صرح فى شرح الشمسية فيما اذا استعمل اللفظ فى جزء معناه أو لازمه مجازا لعلاقة الجزئية واللزوم بان الدلالة حينئذ مطابقية وهو محصل كلامه فى المطول فى أول فن البيان وان نازعه السيد بشئ أجاب عنه غيره كما هو معلوم بالوقوف على كلامه وكلام من تأخر عنه ممن تكلم على المطول ولولا خوف الاطالة لاستوفينا جميع ذلك وأوضحناه والكناية بهذا المعنى مجاز كما يفيده كلام المطول والمختصر كما بسطنا ذلك فى محل آخر من كتابنا هذا فتكون دلالتها مطابقية فلا تكون هى من قبيل المنطوق غير الصريح بل من قبيل المنطوق الصريح كما قال العضد فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة

(ثم هو فحوى الخطاب) أى يسمى بذلك (ان كان أولى) من المنطوق (ولحنه) أى لحن الخطاب أى يسمى بذلك (ان كان مساويا) للمنطوق مثال المفهوم الاولى تحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى قوله تعالى فلا تقل لهما أف فهو أولى من تحريم التأفيف المنطوق لاشدية الضرب من التأفيف فى الايذاء ومثال المساوى تحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى آية ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما فهو مساو لتحريم الاكل لمساواة الاحراق للاكل فى الاتلاف

أو بالتضمن انتهى ولا يرد على ذلك ان المجاز غير دال بالوضع لانا نمنع ذلك بل هو دال بالوضع النوعى وقد ذكر المولى التفتازانى فى شرح الشمسية ان المراد بالوضع فى دلالة المطابقة ما يشمل النوعى على انه لا مانع من حمل الآية على المجاز المقابل للكناية والجواب بحاله وقد صرح الكمال فى حاشيته بان المجاز من قبيل المنطوق الصريح بل وعزا ذلك لابن الحاجب أيضا فقال قسم ابن الحاجب المنطوق الى صريح وغير صريح وتبعه المصنف فى شرح المختصر دون تعقب له فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمنا حقيقة أو مجازا انتهى وهو شامل بلا شبهة للمجاز بطريق الكناية وغيره وسيأتى فى شرح قول المصنف فقال الغزالى والآمدى فهمت من السياق الخ تصريح الشارح بأن المجاز من قبيل المنطوق ولا يخفى على عاقل ان الحمل على المجاز أو الكناية لا تمحل فيه كيف وكل منهما أبلغ من الحقيقة كما تقرر فى محله وان كان من حيث انه يحتمل ان العضد يجعل دلالة مثل هذه الكناية وهذا المجاز التزامية لا مطابقية فجوابه اما أولا فالجواب ودفع الاشكال بما يكفى فيه الاحتمال كما هو مشهور بين ذوى الكمال وأما ثانيا فلو فرض ذهاب العضد الى ان هذه الدلالة التزامية لم يضر الشارح لان له ان يختار انها مطابقية خصوصا مع موافقة السعد على ذلك كما تقدم وحينئذ يستقيم التمثيل بناء على اختياره وظاهر انه لا تمحل فى ذلك أيضا فقد بان بما لا مزيد عليه عند من أحب قبول الحق والرجوع اليه ان دعواه التمحل مما لا صحة لها ولا حامل عليها الا مجرد الانحراف الموجب لعدم الثقة بما قاله عند ذوى الانصاف وأما قوله ثم هو منطوق غير صريح على رأى القوم الخ المقتضى ان المصنف خالف القوم فهو من التساهل القبيح والتلبيس الغير الصحيح بل هذا من الخيانة فى أداء العلم الموجبة لعدم الوثوق بكلامه وذلك للقطع بانه لا سند له فى دعواه ان ماذكر رأى القوم الا مجرد ذكر ابن الحاجب اياه ومعلوم ان مجرد ذلك لا ينتج له ان ماذكر رأى القوم لظهور ان ابن الحاجب ليس هو القوم ولا يلزم من ذكره ذلك ان يكون موافقا فيه للقوم اذ ربما خالف القوم أو بعضهم كما تقدم بيانه وليت شعرى أى قوم هذا رأيهم أو أى كلام للقوم دل على ذلك حتى يصح له هذا الزعم الباطل وقد كشفت كثيرا من كتب القوم المعتبرة الجامعة كالبرهان للامام والقواطع لابن السمعانى ولم يسمح الزمان بمثلهما ولا نسج عالم على منوالهما والمستصفى لحجة الاسلام الغزالى والمحصول للامام الفخر الرازى والمنهاج للعلامة القاضى البيضاوى وشرحيه للاسنوى والمصنف وناهيك بهما والاحكام للآمدى فلم أر فيها تعرضا لهذا الرأى ولا اشارة اليه وهذه أعيان كتب القوم وبها يستدل على حال ما قبلها ككتب الباقلانى والاستاذ وابن فورك لتتبعها لها وتلخيصها ما فيها واستدراكها عليه كما هو معلوم عند من له معرفة بها وقد قال امام الحرمين فى البرهان ما نصه ما يستفاد من اللفظ نوعان أحدهما ما يتلقى من المنطوق به المصرح بذكره والثانى ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا ذكر له على قضية التصريح فأما المنطوق به فينقسم الى النص والظاهر وقد تقدمنا فيهما تعميلا وتفصيلا ما يقنع الناظر ولم ندرج المجمل فى هذا القسم لانا حاولنا تقسيم ما يفيد وأما ما ليس منطوقا به ولكن المنطوق به مشعر به فهو الذى سماه الاصوليون المفهوم والشافعى قائل به الخ انتهى فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذى هو عين القوم حيث حصر ما يستفاد

من اللفظ فى نوعين المنطوق والمفهوم وفسر المنطوق بما يتاتى من المنطوق به المصرح بذكره فان
هذا التفسير لا يشمل الا المعنى المصرح بلفظه فليس فى كلامه تعرض لغير المنطوق الصريح
بل كلامه كالصريح فى عدم اثبات منطوق غير صريح كما ترى أفيحكم عاقل بأن مثل هذا الامام
الذى هو عين القوم مخالف للقوم لعدم اثباته قسم المنطوق الغير الصريح ويا ليت شعرى أى
قوم بعد هذا الامام وقال الآمدى فى الاحكام أما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ
فى محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ
فى محل النطق ولا يقال لشئ من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان يقال المنطوق ما فهم من دلالة
اللفظ نطقا فى محل النطق ثم قال وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ فى غير محل النطق والمنطوق
وان كان مفهوما من اللفظ غير انه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق
وبقى ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك تمييزا بين الامرين انتهى فتأمل هذا النص القاطع
للنزاع من هذا الامام الرفيع الشان العالى المكان وناد بلسان الحال فماذا بعد الحق الا
الضلال ألا ترى الى جزمه بعدم صحة التعريف الذى نقله للمنطوق عن بعضهم بشموله لدلالة
الاقتضاء التى هى عند ابن الحاجب من المنطوق الغير الصريح فان ذلك نص صريح فى أن
ذلك غير معروف فى كلام القوم والا لما صح له افساد التعريف بشموله اياه والى قوله فالواجب
أن يقال الخ حيث شرط ان يكون اللفظ نطقا أى مذكورا فانه صريح فى ان غير المذكور ليس
من المنطوق فى شئ والى قوله خص باسم المنطوق وبقى ما عداه الخ فانه صريح فى ان المنطوق
لا يتجاوز هذا المعنى الذى بينه نعم اقتضى كلامه ان الاقتضاء والتنبيه والايماء والاشارة
مقابلة بكل من المنطوق والمفهوم لانه قال القسم الثانى فى دلالة غير المنطوق وهو ما دلالته
لا بصريح صيغته ووضعه وذلك لا يخلو اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم أو غير مقصود
فان كان مقصودا فلا يخلو اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه أو لا يتوقف
فان توقف فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء وان لم يتوقف فلا يخلو اما ان يكون مفهوما
فى محل تناوله اللفظ نطقا أو لا فيه فان كان الاول فتسمى دلالته دلالة التنبيه والايماء وان كان
الثانى فتسمى دلالته دلالة المفهوم واما ان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ
عليه تسمى دلالة الاشارة فهذه أربعة أنواع النوع الاول دلالة الاقتضاء الى ان قال النوع
الرابع المفهوم ولا بد من النظر فى معناه وأصنافه قبل الحجاج فى نفيه واثباته اما معناه فاعلم
ان المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق أصل المفهوم فلا بد من تحقيقه أولا ثم العود الى
تحقيق معنى المفهوم ثانيا فنقول اما المنطوق فقد قال بعضهم الى آخر ما حكيناه عنه
فانظر كيف جعل الاقتضاء وما بعده مقابلة للمفهوم وصرح بخروج الاقتضاء عن المنطوق
حيث أفسد تعريف بعضهم المنطوق بتناوله له كما تقدم بيانه وبالجملة فكلامه ظاهر ان
لم يكن صريحا فى ان ما قاله ابن الحاجب ليس فى كلام القوم بل اصطلاح له وان تبعه عليه
بعضهم كالهندى وقال الاسنوى فى شرح المنهاج وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء
وجواز المباشرة الى الصبح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ
وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من المفهوم بل قسما

ايهما

ابهام وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشئ انتهى فانظر بعد ذلك ما وقع فيه الشيخ من هذا التساهل القبيح وعكس الصواب فى نسبة ما ذكره للقوم ونسبة ما ذكره المصنف الى مخالفة كلام القوم مع ما تبين من انه لا أصل لتلك النسبة الا مجرد التعصب الذى لا يليق بعاقل فضلا عن فاضل ثم اعلم ان المثال الذى سبق استشكال الشيخ له قد مثل به الآمدى مع عدم قوله بهذا الرأى كما علمت (قوله لا يسمى بالموافقة المساوى) قال شيخنا العلامة يعنى ان هذا القول انما يسلب عن المساوى اسم الموافقة لا معناها كما هو ظاهر اللفظ لصدق حدها السابق عليه وأنت خبير بأن صدق الحد بدون المحدود لا يجوز واحد الى آخر ما أطال به (وأقول) ما ذكره من انه أراد بهذا الكلام ان هذا القول انما يسلب عن المساوى اسم الموافقة لا معناها غير صحيح بل هذا القول يسلب الاسم والمعنى ضرورة انه يخص اسم الموافقة اصطلاحا بالاولى فحقيقة الموافقة عنده لا يصدق على المساوى اذ الاولى يستحيل ان يصدق على المساوى ولهذا قال الشارح وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به ولم يقل وان كان معنى الموافقة حاصلا فيه مثلا فتامله وبيان ذلك ان الحقائق الاصطلاحية لا معنى لها الا ما اعتبرها أهل الاصطلاح معنى لتلك اللفظ ووضعوا ذلك اللفظ بازائها فاذا انتفى تسمية شئ بذلك اللفظ انتفى كونه من افراد تلك الحقيقة الاصطلاحية فمن لازم قوله لا يسمى بالموافقة المساوى خروجه عن حقيقة الموافقة الاصطلاحية لاختصاصها على هذا بالاولى فلا يصدق حدها حينئذ على المساوى لاستحالة صدق الاولى على المساوى كما تقدم وانما قال الشارح لا يسمى بالموافقة المساوى لان قول المصنف فى حكاية هذا القول وقيل لا يكون مساويا ظاهره مقلوب لان النزاع فى ان المساوى من الموافقة الاصطلاحية أى فرد منها أو ليس منها لا فى ان الموافقة من المساوى أو لا اذ لا يتأتى ان تكون منه لانها أعم منه على الصحيح والاعم لا يكون فردا من الاخص ومباينة على مقابل الصحيح والمقابل لا يكون فردا من مقابله وحينئذ فالمطابق لبيان ما النزاع فيه ان يقال وقيل لا يكون المساوى موافقة أى مسمى بهذا الاسم لعدم كونه من افراد ذلك المعنى اصطلاحا بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك ومن وجوه التأويل حمل الموافقة على اللفظ وتقدير مضاف الى المساوى والمعنى حينئذ وقيل لا يكون لفظ الموافقة اسم المساوى أى اسما له لوضعه اصطلاحا للاولى دون المساوى واذا علمت ذلك علمت سقوط قول الشيخ وانت خبير الخ اذ قد علم سقوط ما بنى عليه هذا والمبنى على الساقط ساقط وذلك لانك قد علمت انه لم يلزم منه الا انتفاء الحد والمحدود جميعا كما تبين بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل وبالجملة فما وقع فيه الشيخ ههنا لا ينبغى أن يكون الا سهوا منشؤه عدم احسان التأمل فعليك باحسان التامل ولا تهولنك عظمة الشيخ فان الحق أعظم من كل أحد وأكبر اللهم الا ان يكون من الجامدين المقلدين فذرهم فى طغيانهم يعمهون (قوله وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا) قال شيخ الاسلام والمساوى على هذا القول يسمى مفهوم مساواة انتهى وهل يسمى أيضا لحن الخطاب (قوله ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق) فعلم ان المنطوق يطلق على كل من الحكم ومحله وحده ويبقى اطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم (قوله ثم قال الشافعى والامامان دلالته قياسية وقيل لفظية الخ) أقول فيه اشكال لان الموافقة على هذين القولين ليست مفهوما كما

(وقيل لا يكون) مفهوم الموافقة (مساويا) أى كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوى وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعا ولحنه معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف فى شرح المنهاج كغيره المفهوم اما أولى من المنطوق بالحكم أو مساوله فيه (ثم قال الشافعى) امام الائمة (والامامان) أى امام الحرمين والامام الرازى

أفاده قول الشارح وكثير من العلماء منهم الحنفية على ان الموافقة لا منطوقة ولا قياسية كما هو ظاهر صدر كلام المصنف وخصوصا على الثانى منهما بناء على ان الدلالة مجازية أو نقل اللفظ لها عرفا فان المدلول على هذين منطوق كما صرح به الشارح فكيف يصح اجراء هذا الخلاف فيها ويجاب بانه لم يقصد اجراء هذا الخلاف فى الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبارها فى نفسها والمقصود بذكر هذا الخلاف فيها مقابلة ما تقدم من كونها مفهوما والمعنى ثم قال الشافعى والامامان دلالته أى الدلالة على المعنى الذى سميناه موافقة وقلنا انه مفهوم وثم لترتيب الاخبار أى بعد ان علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خولف فى ذلك (قوله دلالته قياسية الخ) يجوز أن تفسر الدلالة هنا بالفهم الذى هو من معانيها وان قلنا على هذا ان المراد انها حالة للفظ بسببها يفهم المعنى على ما تقدم عن حواشى شرح المطالع والمعنى ان الفهم أو ثبوت تلك الحالة للفظ بواسطة القياس فان تحقق معنى القياس فى ذلك المعنى سبب فى فهم المعنى أو فى جعل اللفظ بحالة بسببها يفهم المعنى وبواسطة اللفظ لكونه مستعملا فيه مجازا أو حقيقة عرفية أولا بواحد من القياس واللفظ على الوجه المذكور كما هو المفهوم من صدر كلام المصنف أى بل بسماع اللفظ لارتباط ومناسبة ما بين معنى اللفظ وذلك المعنى اذ لو انتفت المناسبة مطلقا لم يتصور انتقال الذهن لذلك المعنى عند سماع اللفظ كما لا يخفى فليتأمل (قوله أى بطريق القياس الاولى أو المساوى) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما قدمته من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه (وأقول) فيه نظر ظاهر اذ الدلالة على هذا القول ليست بطريق المفهوم بل بطريق القياس فانتفاء كون المفهوم أدون لا يقتضى انتفاء كون القياس أدون لان المراد على هذا القول فى ثبوت الحكم فى الفرع على العلة ووجودها فى الفروع فأى محل وجدت فيه كان ملحقا بالاصل فى حكمه سواء قطع بعلية العلة فى الاصل وبوجودها فى الفرع فيكون القياس أولى أو مساويا أو ظن عليتها فى الاصل وان قطع بوجودها فى الفرع فيكون أدون كما فى بقية الاقيسة اذ لا فرق على هذا القول بين هذا القياس وبقية الاقيسة كأن يقال لا تضرب الوالدين بيدك وتقطع بان العلة فى المنع من ضربهما باليد مطلق ايذائهما بالنص على ذلك أو بغيره فحينئذ يلحق بالضرب باليد فى التحريم الضرب بما هو أبلغ فى الايذاء من اليد كالخشبة ويسمى قياس أولى وبما هو مساو فى الايذاء لليد كطرف ثوب ويسمى المساوى أو يظن ان العلة فى المنع من ضربهما باليد ما ذكر فحينئذ يلحق بالضرب باليد التأفيف ويسمى قياس الادون ويمكن ان يكون سكوته عن الادون لانه لا يجرى فيه سائر الاقوال وان كان يتحقق بناء على قياسية الدلالة فليتامل (قوله وقيل لفظية) أقول قد يقال هى لفظية على القول بأنها مفهوم أيضا كما يفيده قول المصنف المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف تصح مقابلة هذا القول لصدر كلام المصنف انها مفهوم الا ان يجاب بان المراد انها لفظية على وجه خاص وهو ما يفصله بقية العبارة (قوله فقال الغزالى والآمدى من قائلى هذا القول) أقول قد يفهم ان غيرهما من بقية قائلى هذا القول مع قوله بأنها ليست مفهوما ولا قياسية لا يقول بانها فهمت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالى والآمدى بذلك ليس لاخراج

(دلالته) أى الدلالة على الموافقة (قياسية) أى بطريق القياس الاولى أو المساوى المسمى بالجلى كما يعلم مما سيأتى والعلة فى المثال الاول الايذاء وفى الثانى الاتلاف ولا يضر فى النقل عن الاولين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر الى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصرح بالتسمية بالموافقة ولا بحوه مما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالى والآمدى) من قائلى هذا القول

(فهمت) أى الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتهما ٢١ فى آية الوالدين على ان المطلوب بها تعظيمهما
واحترامهما مافهم منها من
منع التأفيف منع الضرب
اذ قد يقول ذو الغرض
الصحيح لعبده لاتشتم فلانا
ولكن اضربه ولولا دلالتهما
فى آية مال اليتيم على ان
المطلوب بها حفظه وصانته
مافهم منها من منع أكله
منع احراقه اذ قد يقول
القائل والله ما أكلت مال
فلان ويكون قد أحرقه
فلا يحنث (وهى) أى
الدلالة عليه حينئذ (مجازية
من اطلاق الاخص على
الاعم) فاطلق المنع من
التافيف فى آية الوالدين
وأريد المنع من الايذاء
وأطلق المنع من أكل مال
اليتيم فى آيته وأريد المنع
من اتلافه (وقيل نقل اللفظ
لها) أى للدلالة على الاعم
(عرفا) بدلا عن الدلالة على
الاخص لغة فتحريم ضرب
الوالدين وتحريم احراق مال
اليتيم على هذين القولين
من منطوق الآيتين وان
كان بقرينة على الاول
منهما وكثير من العلماء منهم
الحنفية على ان الموافقة
مفهوم لا منطوق ولا
قياس كما هو ظاهر كلام
المصنف ومنهم من جعله
تارة مفهوما وأخرى قياسا
كالبيضاوى

غيرهما من قائلى هذا القول بل لانه ماصرح بذلك دون غيره مامع ارادته ماصرحا به (قوله فهمت) أى الدلالة عليه قال شيخنا العلامة قد فسروا الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فكيف تكون الدلالة مفهومة (وأقول) فى الكلام مسامحة والمعنى فهم مدلولها فهو على حذف المضاف واللغة مشحونة بامثال ذلك بحيث لا استنكار فيه ومن انكر جواز حذف المضاف مع وضوح المعنى لم يستحق خطابا بالانكاره بديهيات اللغة واعلم انهم فسروا الدلالة اللفظية بغير ما ذكره أيضا فكان عليه بيان جميع تفاسيرها وأن شيأ منها لا يصح كونه مفهوما لتتم مناقشته (قوله وهى مجازية) قال الكورانى وليس فى كلامه يعنى الغزالى ذكر المجاز لا صريحا ولا كناية ومازعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لان المجاز استعمال اللفظ فى غير ماوضع له لعلاقة بين المعنيين أو الكلمة المستعملة فى غير ماوضع له لعلاقة مع قرينة دالة على عدم جواز ارادة ماوضع له ولاشك ان قوله تعالى فلا تقل لهما أف مستعمل فى معناه الحقيقى غايته انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال وسياق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازا فكأنه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى والثانية هى اللازمة للمجاز دون الاولى والعجب ان شراحه لم يتنبهوا لهذا مع ظهوره انتهى (وأقول) لا يخفى على عاقل ان هذا الكلام المشتمل على أنواع من الفساد والغلط أصرح دليل على الجزاف والتهور فأما قوله وليس فى كلامه الخ فما الالتفات اليه فى معارضة نقل المصنف فانه الحجة الثقة الخبير بكلام الغزالى وكتبه فلا يرد نقله عنه بمجرد دعوى نفى الكورانى لم يثبتها بمنقول ولا بمعقول وأما قوله ومازعمه المصنف أى قوله غير مستقيم فهو باطل صريح وجزاف قبيح فان استقامته كالعلم كما سيظهر من رد شبهته الباطلة وحجته الفاسدة الخاملة على ان نسبة ذلك لزعم المصنف من الحماقة الظاهرة فان عبارته ان لم تكن ظاهرة فى حكايته ذلك عن غيره مادلت على نسبته الى نفسه كما لا يخفى بأدنى تأمل فما معنى نسبة الزعم اليه بل عبارة شروحه صريحة فى حمل عبارته على حكاية ذلك عن غيره وان غيره صرح به ولهذا عبر العراقى فى شرحه بقوله الثانى أى من المذاهب انها ليست قياسية بل لفظية فهمت من السياق والقرائن وهى مجازية ونوع العلاقة فيها اطلاق الاخص على الاعم وبهذا قال الغزالى والآمدى انتهى وأما قوله لان المجاز استعمال اللفظ الخ فجوابه ان كلا المعنيين صحيح ههنا اذ لا شبهة فى ان قوله أف أخص من مطلق الايذاء وانه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعم مجازا لعلاقة الاخصية والاعمية كما تقدم فى عبارة العراقى فيصح استعمال تقل لهما أف هنا فى مطلق الايذاء مجازا للعلاقة المذكورة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى أى بخصوصه السياق القاطع بارادة تعظيمهما ومن هنا يظهر بطلان نفى الشك الذى زعمه بقوله ولاشك الخ لانه ان أراد أن الاصل الحقيقة فغايته ذلك ان ارادة الحقيقة ظاهر لا نص بل المجاز محتمل فلا يصح نفى الشك وان أراد امتناع المجاز هنا فلا خفاء فى بطلانه لوجود شرطه من العلاقة والقرينة كما تبين لا يقال لا نسلم وجود القرينة لان كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن ارادة المعنى الحقيقى بخصوصه بل يجوز معه ارادة المعنى الحقيقى ولكن يثبت موافقة غيره له فى الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم بقرينة ذلك السياق فكل من الطرق الثلاث محتمل فى الجملة مع ذلك السياق لانا نقول

فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق

ليس من شرط قرينة المجاز ان تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك
فان قيل غاية ذلك تصحيح الحمل على المجاز فما المرجح له كما هو قضية اقتصار هذا القول على الحمل
عليه قلت يمكن أن يكون المرجح له عنده انه الاوفق بما هو شأن المراد والاصل فيه من أدائه باللفظ
على طريق استعماله فيه خصوصا والمجاز أبلغ من الحقيقة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازا ان
أراد لا يصح أن يصير فيه وباطل أو لا يتعين أن يصير قلنا لم ندع التعين أو لا يترجح أن يصير قلنا قد بان
له مرجح في الجملة وقوله والثانية هي اللازمة للمجاز قلنا هي متحققة هنا كما تبين وهذا كله على
سبيل التنزل معه الى ما وقع فيه من الحماقة ونسبة المصنف الى زعم ذلك وأما على ما هو الظاهر
المتبادر من عدم اختيار المصنف هذا القول وانه لا نسبة له به الا مجرد حكايته فلا حاجة بنا الى
شيء من ذلك اذ الحاكي لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرر في محله
ومن هنا يظهر خطؤه في هذا الاعتراض وان بناه على توهمه اختيار المصنف هذا القول وأما
قوله والعجب ان شراح كلامه لم يتنبهوا الهذا مع ظهوره فجوابه أنه بان أنه لا عجب اذ قد اقتصروا
على ما هو الصواب في المقام وسلموا من الوقوع في هذه الاغلاط والاوهام وانما العجب من تعجبه
من ذلك والله هو الموفق في هذه المسالك (قوله فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لان المفهوم
مسكوت) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان المراد بالمفهوم ههنا هو الموافقة وهو اما الحكم وحده
كما يعلم من النظر في كلامهم واما هو ومحله كما تمحله الشارح لتصحيح المتن وبالمسكوت في كلامهم
هو المحل وحده بدليل الاستقراء فلا يصح حمله عليه ولا ينتج اذن المطلوب وعلم منه ان قوله
والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لا يصح الا على رأي المصنف من اطلاق المنطوق على محل
الحكم وانه حينئذ لا ينتج المطلوب اه (وأقول) لا يخفى ما في هذا النظر من الفساد والاختلال
فاما قوله وهو اما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم فما زعمه فيه من ان النظر في كلامهم
يعلم منه انحصار المفهوم عندهم في الحكم فهو زعم مردود وعما يقطع برده ما تقدم عن الشارح
وشيخ الاسلام من ان المفهوم يطلق على كل من الحكم وحده ومحله وحده كالمنطوق وعلى
مجموعهما وتقدم ان ذلك نقل منهما عن القوم اذ لا مدخل للرأي فيه فان قلت لعله بحسب
فهمهما قلنا ولو سلم ذلك كفى فان فهمهما مقدم قطعا على فهم الشيخ خصوصا مع القطع بأنه
لا سند له فيما زعمه الا فهمه من عبارة ابن الحاجب ولا يصح استناده الى ذلك لان غاية الامر ان
ابن الحاجب أطلق المفهوم بمعنى الحكم وذلك لا ينافي ان له معنى آخر أو أكثر اذ ليس في عبارته
تصريح بحصره في الحكم ولا بنفيه عن غيره فاذا نقل مثل الشارح زيادة وجب قطعا قبولها
ومن هنا يعلم أيضا ان ما زعمه من التمحل في قوله واما هو ومحله كما تمحله الشارح مردود لما تبين
ان ذلك اصطلاح أيضا منقول عن القوم فلا يصح وصفه بالتمحل وأما قوله وبالمسكوت في
كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء فهو بعد تسليمه انما يقتضي امتناع اطلاق المسكوت
على غير المحل من الحكم وحده ومجموع الحكم ومحله بالمعنى الاسمي وهو المعنى الذي اصطلحوا
على اطلاق لفظ المسكوت عليه وأما بالمعنى الوصفي فلا يتوهم عاقل منعه لان لفظ مسكوت
وصف في الاصل واطلاق الاوصاف على معانيها قياسي لا منع فيه بوجه والمطلوب هنا حاصل
باطلاقه بالمعنى الوصفي كما لا يخفى والحاصل ان اصطلاحهم على ان المسكوت هو محل الحكم

وحده

وحده لايمنع استعماله لاباعتبار هذا الاصطلاح بل باعتبار وصفيته فى الحكم وحده وفى مجموعهما لتحقق المعنى الوصفى فى كل منهما اذ كل منهما مسكوت عنه فقول الصفى لان المفهوم مسكوت بتقدير انه أراد به غير مجرد المحل غاية ما فيه انه وصفه بأنه مسكوت ووصفه بذلك مما لاشبهة لعاقل فى صحته وفى كفايته فى مطلوبه كما لايخفى فتأمل ذلك فانه فى غاية الحسن والدقة لكنه خفى على الشيخ فتوهم ان الاصطلاح على اطلاق المسكوت على محل الحكم يمنع من استعماله فى غيره كالحكم ومجموعهما مطلقا وهو غلط فاحش بل انما يمنع استعماله فى غيره على وجه انه اسم له فى الاصطلاح لاعلى وجه الوصفية اذ هى قياسية لاحجر فيها كما ان لفظ المفهوم يمتنع اطلاقه على المنطوق باعتبار الاصطلاح ولايمتنع باعتبار اللغة لان المنطوق معنى فهم من اللفظ فيصح لغة اطلاق المفهوم عليه وكما انه لو وقع اصطلاح على تسمية شخص أحمر بلفظ أحمر امتنع باعتبار ذلك الاصطلاح اطلاقه على انسان آخر أحمر ولايمتنع باعتبار غيره كاللغة وهذا مما لايتوقف فيه عاقل وحينئذ فالمفهوم فى قول الصفى لان المفهوم مسكوت يجوز ان يريد به محل الحكم وحده لانه مما يطلق عليه المفهوم كما تقدم بيانه بما لامزيد عليه وحينئذ فلاغبار على حمل المسكوت على المفهوم لان كلا من المفهوم والمسكوت عبارة عن محل الحكم فيصح حمل أحدهما على الآخر لاتحاد ذاتيهما على هذا التقدير كالاغبار على اطلاق المنطوق على محل الحكم فى قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لانه مما يطلق عليه أيضا لفظ المنطوق فى اصطلاح القوم كما تقدم أيضا بيانه بما لامزيد عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله فلا يصح حمله اذ قد بان بما لامزيد عليه صحة الحمل لوجود شرطه وقوله ولاينتج المطلوب اذ قد بان بما قاله الصفى على ما بيناه ان الموافقة مفهوم أى مسكوت عنه لفظا وانه قياس أى حكمه ثابت له بطريق القياس وان كونه مسكوتا لاينافى كونه قياسيا أى ثابتا حكمه بالقياس لان القياس الحاق مسكوت بمنطوق (فان قلت) هذا ظاهر اذا أريد بالمفهوم محل الحكم كما تقرر ويبقى الكلام اذا أريد به نفس الحكم وكلامه لايفى به (قلت) يجوز ان يكون تركه لانه يعلم بالمقايسة مما ذكره بان يقال لان المفهوم أى الحكم مسكوت والقياس اثبات حكم الفرع مسكوت عنه ولا اشكال حينئذ فى حمل المسكوت على المفهوم ولافى اطلاق المسكوت على الحكم لانه بالمعنى الوصفى على ما تقرر ويجوز ان يكون أدرجه فى كلامه وأراد بالمفهوم ما يشمل الحكم ومحله غاية الامر انه يلزم المسامحة بالنسبة للحكم فى قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق أى وذلك يتضمن اثبات الحكم المسكوت والا فالملحق محل الحكم لانفسه على انه سيجىء فى كتاب القياس قول بان الاصل والفرع نفس الحكم واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط قوله فلا يصح حمله عليه ولاينتج المطلوب وقوله لايصح الا على رأى المصنف الخ فقد بان بما لامزيد عليه صحة الحمل وانتاج المطلوب وصحة قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق على رأى القوم والمصنف وانه حينئذ ينتج المطلوب والله هو الموفق للصواب (قوله قال المصنف وقد يقال بينهما تناف الخ) ذكر شيخ الاسلام عن السعد ان الخلاف فى ان دلالة المفهوم لفظية أو قياسية لفظى قال وأشار اليه فى البرهان وتعقبه جماعة منهم البرماوى بان للخلاف فوائد منها انا ان قلنا ان دلالته لفظية جاز النسخ به والافلا انتهى (وأقول) سيأتى فى المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفحوى

قال المصنف وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له (وان خالف) حكم المفهوم الحكم المنطوق به (فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة أيضا كما سيأتى التعبير به فى مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (أن لايكون المسكوت ترك) فى ذكره بالموافقة (لخوف) كقول قريب العهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من ان يتهم بالنفاق (ونحوه) أى نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك فى الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة

وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الامام الرازي والآمدي وقولا بالمنع فيها عن حكاية الشيخ أبي اسحق فهذه الفائدة مبنية على ضعيف عند المصنف (قوله خرج للغالب الخ) قال شيخنا العلامة اعلم ان هنا مقامين أحدهما ان القيد خرج للغالب والثاني انه موافق للغالب والثاني هو الذي خالف الامام في اشتراط نفيه بدليل ما سيجي • (وأقول) اثبات هذين المقامين والتفرقة بينهما مما لا يحل اعتقاده ولا يصح اعتماده كيف وهو مجرد اختراع لشئ لم يقل به أحد من الاصوليين ولا عرفت نسبته الى شئ من كتب المتقدمين ولا المتأخرين بل هو مجرد استحسان ما أنزل الله به من سلطان والصواب ان العبارتين في المقامين بمعنى واحد ولهذا عبر المصنف في هذا الكتاب بكون القيد خرج للغالب وفي غيره كشرح المنهاج بكون القيد خرج مخرج الغالب وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل نزاع الامام ومن تأمل الاحتجاج للنزاع في اشتراط هذا الشرط من الجانبين لم يرتب فيما قلناه ولولا خوف الاطالة مع سهولة المطلب وظهور ضعف ما زعمه بسطنا نقل ذلك وما يتعلق به وأما احتجاجه بقوله بدليل ما سيجي • فلا يصح الاحتجاج به لما سيعلم فيما سيجي • (قوله خلافا لامام الحرمين) فان قيل لم خالف امام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع ان توجيهه يمكن ان يجري في الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا مضطر اليه كما في صورة الجهل أو محتاج اليه كما في صورة قصد الامتنان وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فانه محتاج الى التقييد للاحتراز عن العبث أو ما هو في حكم العبث وهو اخبار المخاطب بما يعلمه أو عن الابهام على المخاطب وايقاعه في الشك فانه لو أطلق تردد في عموم الحكم وتخصصه باحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة معتدا بها في التقييد فكان الحمل على ان القيد لموافقة الغالب بعيدا ضعيفا وكان الاظهر عنده حمله على انه لنفي الحكم عما عدا المذكور فليتأمل (قوله أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر) أقول فيه رد لقول صدر الشريعة في تنقيحه اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص بنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في المذكورات وأطال في بيان ذلك ثم قال فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منفية الا نفي الحكم عما عداه انتهى وقد رد في التلويح هذا الكلام وحكم بسهوه فيه حيث قال قوله فلا يحصل الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم مشروطة بالجزم بأن لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يجوز أن يكون لكلمة واحدة فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها افهام العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما أولا فلان ما نقله من انهم حصروا

(و) أن (لا يكون المذكور خرج للغالب) كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في حجور الازواج أي تربيتهم (خلافا لامام الحرمين) في نفيه هذا الشرط لما سيأتي مع دفعه (أو) خرج المذكور (لسؤال) عنه (أو حادثة) تتعلق به (أو للجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كما لو سئل صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال في الغنم السائمة زكاة (أو غيره) أي خرج المذكور لغير ما ذكر (مما يقتضي التخصيص بالذكر)

موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه وهو ظاهر لما ذكر فى أصول
ابن الحاجب وغيره ان شرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الغالب ولا السؤال
ولا الحادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه
انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا الى أن قال وأما ثالثا
فلانه لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات
بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التأمل والفحص انتهى
(قوله كموافقة الواقع كما فى قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين)
أقول قد يستشكل الفرق بين هذا أعنى موافقة الواقع وما خرج للحادثة بل قد يقال هذا مما
خرج للحادثة كما يفيده قوله نزل كما قال الواحدى وغيره الخ ويفرق بان المقصود فى الحادثة بيان
حكمها باعتبار حدوثها ولا بد له لا بيان الحكم فى نفسه وسواء اختص الحدوث بها أو حدث
ضدها أيضا كما لو كان لزيد غنم سائمة ولعمرو غنم معلوفة وقيل بحضرته صلى الله عليه وسلم لزيد
غنم سائمة ولا يصح هنا كون التقييد لبيان الواقع لان الواقع لم يختص بالسائمة والمقصود فى هذا
بيان الحكم فى نفسه وكان الظاهر عدم التقييد لعموم الحكم لكنه قيد على وفق ما وقع منه
ووجد فى الخارج وكون المقصود بيان الحكم فى نفسه لا ينافيه قوله نزل كما قال الواحدى
وغيره الخ لان سبب النزول لا ينافى قصد بيان الحكم فى نفسه ليتعلق بصاحب الواقعة وكل أحد
فى ذلك الزمن وما بعده فليتأمل (قوله وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين) أقول قد يتطرق
اندفاعه بذلك لجواز قصد الفائدتين معا اذ لا نسلم المنافاة بينهما وكذا يقال فى بقية الفوائد التى
ذكروها وحينئذ يتوجه النظر على قوله تأخر عنها وانما يظهر التأخر لو تعارضا وهو ممنوع
لامكان قصدهما معا كما تقرر ثم قد يقال هذا لا يتأتى فى جهل المتكلم بحكم المسكوت وهذا
بعد تسليمه لا يضرنا كما لا يخفى فتأمل وأما ما ذكره المحشيان من ان للشافعى فى الرسالة توجيها
آخر يندفع به توجيه الامام وأن حاصله انه اذا ظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة تطرق
الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام مجملا حتى لا يقضى فى المسكوت بموافقة ولا مخالفة فهو
ظاهر ولا يتطرق فيه بأنهم فى مواضع ظهور الفائدة للمنطوق لا يتوقفون فى حكم المسكوت كما هو
قضية الاجمال وذلك لان عدم توقفهم لاستنادهم لدليل آخر تقدم على هذا الاجمال كما يفيد ذلك
قول الشارح الآتى والمقصود مما تقدم الخ (قوله لما نفاه) قال شيخنا العلامة الذى نفاه هو
الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه أن ما واقعة على النفى انتهى (وأقول) الظاهر عدم
استقامة هذا الوجه الذى قاله اذ التقدير عليه للنفى الذى نفاه ومعلوم ان الذى نفاه ليس هو النفى
والوجه بقاء ما بحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف اليها والتقدير لنفى ما نفاه أى لنفى
الاشتراط الذى نفاه (قوله بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ) قال شيخنا العلامة يعنى المفهوم
مطلقا مقتضى للفظ أى مدلول له الى آخر كلامه (وأقول) أما قوله فى آخره فعلم من ذلك ان
الامام لا يرى المفهوم فائدة خفية فجوابه انه لو سلم ذلك كفانا فى رد كلامه اثبات انه فائدة خفية
بالدليل كما بينه الشارح قبيل هذا بقوله وهو فائدة خفية لان استفادته بواسطة ان التخصيص
بالذكر لا بد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين انتهى وأما قوله وأنه لا يخالف اذا

كموافقة الواقع كما فى قوله
تعالى لا يتخذ المؤمنون
الكافرين أولياء من دون
المؤمنين نزلت كما قال
الواحدى وغيره فى قوم من
المؤمنين والوا اليهود أى
دون المؤمنين وانما شرطوا
للمفهوم انتفاء المذكورات
لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة
خفية فأخر عنها وبذلك اندفع
توجيه امام الحرمين لما
نفاه مخالفا للشافعى بأن
المفهوم من مقتضيات اللفظ
فلا تسقطه موافقة الغالب
وقد مشى فى النهاية فى آية
الربيبة على ما نقله عن الشافعى
من أن القيد فيها لموافقة
الغالب لا مفهوم له بعد ان
نقل عن مالك القول بمفهومه
من أن الربيبة الكبيرة وقت
التزوج بأمها لا تحرم على
الزوج لانها ليست فى حجره
وتربيته وهذا وان لم يستمر
عليه مالك فقد نقله الغزالى عن
داود كما نقل ابن عطية عن
على رضى الله عنه أن البعيدة
عن الزوج لا تحرم عليه
لانها ليست فى حجره ورواه
عنه بالسند ابن أبى حاتم
وغيره وهو يجمع ذلك الى ان
القيد ليس لموافقة الغالب

والمقصود مما تقدم أنه لامفهوم للمذكور فى الامثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالمخالفة كما فى الغنم المعلوفة بالسائمة او الموافقة كما فى ٢٦ المثال الاول لما تقدم وفى آيتى الربيبة والموالاة للمعنى وهو ان الربيبة حرمت لئلا يقع بينها وبين أمها التباغض لو أبيحت بأن يتزوج بها فوجد نظرا للعادة فى مثل ذلك سواء كانت فى حجر الزوج أم لا وموالاة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهى موجودة سواء والى المؤمن أم لا وقد عم من والاه ومن لم يواله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم الى قوله والكفار أولياء ومن المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف فى أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القيد لم يذكر حكاه فى قوله (ولا يمنع) أى ما يقتضى التخصيص بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق) بأن كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته له (بل قيل يعمه) أى المسكوت المشتمل على العلة (المعروض) للمذكور من صفة أو غيرها اذ عارضه بالنسبة الى المسكوت المشتمل على العلة كأنه لم يذكر (وقيل لا يعمه اجماعا) لوجود العارض وانما يلحق به قياسا وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لا سيما وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لان المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه هناك كما تقدم وبل هنا انتقالية لا ابطالية (وهو صفة) أى مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم مفهوم صفة

يثبت

كان القيد خرج لاجل الغالب الخ فجوابه ان هذا كلام لا أصل له وليس عليه من كلام الائمة أو غيرهم شبهة فضلا عن حجة والصواب أن حكم التعبيرين واحد كما تقدم وحينئذ يظهر سقوط قوله عقب هذا الكلام وقد يجاب بأن قوله لموافقه الخ (قوله والمقصود مما تقدم انه لامفهوم للمذكور فى الامثلة المذكورة ونحوها) قال شيخنا العلامة يرد عليه قول ابن الحاجب وغيره وشرطه أى مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة فى المسكوت فيكون موافقة انتهى (وأقول) سقوط هذا الايراد فى غاية الظهور من وجهين بل لا ينبغى أن يكون الا سهوا * الوجه الاول ان الشارح احترز عن ذلك بقوله فى الامثلة المذكورة ونحوها فاشار به الى ما لم تظهر فيه أولوية ولا مساواة ولهذا عبر بقوله ونحوها دون قوله وغيرها والحاصل انه انما نفى المفهوم بالنظر لخصوص الامثلة المذكورة ونحوها الانها لم يظهر فيها أولوية ولا مساواة ولم يقصد على الاطلاق بدليل التعبير بنحوها دون غيرها فلا ايراد * والثانى ان هذا الشرط مستغنى عنه لعلمه من قول المصنف السابق فان وافق حكمه المنطوق فموافقة فحوى الخطاب ان كان أولى ولحنه ان كان مساويا فان معناه كما علم من شرحه السابق وهو ظاهر أنه فهم موافقة حكم المسكوت لحكم المنطوق نظرا للمعنى باولوية أو مساواة وهذا معنى ظهور الاولوية أو المساواة فلا حاجة لذكره هنا بعد علمه مما سبق (قوله ومن المعنى) أى النظر فى المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف (فان قلت) كون موافقة المسكوت للمنطوق معلومة من المعنى يقتضى كون الدلالة قياسية لا لفظية فكيف يكون منشأ الخلاف المذكور (قلت) قد سبق ما يعلم منه جواب ذلك فى الكلام على مفهوم الموافقة (قوله ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق الخ) أقول هذا متعلق بقوله وشرطه أن لا يكون المسكوت ترك لخوف الى قوله أو غيره مما يقتضى التخصيص بالذكر والمعنى أن وجود ما يقتضى التخصيص بالذكر يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع الحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه (قوله وهو صفة أى مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم) قال شيخنا العلامة لا يتعين هذا اى تفسير المفهوم بمحل الحكم لجواز ان يكون بمعنى الحكم واضافته الى الصفة وغيرها لدلالتها عليه لتخصيص الحكم المنطوق بها انتهى (وأقول) فى قوله واضافته الى الصفة الخ اشعار بان مراده بيان ان الحامل للشارح على التفسير بمحل الحكم دون نفس الحكم اضافته الى الصفة فانها لا تدل على الحكم بل على محله لظهور أن لفظ السائمة انما يدل على المعلوفة لا على نفى الزكاة اذ لا علاقة بينه وبين نفى الزكاة لينتقل منه اليه وحاصل ما قاله الشيخ فى جواب ذلك ان الصفة باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفى الزكاة فى مقابلها الذى هو المعلوفة ولك أن تقول ليس الحامل ما زعمه فبنى عليه ما بنى بل الحامل قول المصنف بعد وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان فانه يقتضى ان المراد بالمفهوم ههنا محل الحكم لان غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لا نفسه ولو أراد بالمفهوم ههنا نفس الحكم لكان المناسب أن يقال وهل المنفى الزكاة فى غير سائمتها أو فى غير مطلق السوائم كما لا يخفى ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ذلك فقال قوله بمعنى محل الحكم فسر به المفهوم ليوافق قول المصنف بعد وهل المنفى الخ اذ المراد به المحل كما صرح به الشارح انتهى (فان قلت) يتوجه الايراد حينئذ على المصنف (قلت) يدفعه ان المصنف ناقل عن الائمة (فان قلت) فكيف

ينبت الحكم بالمفهوم (قلت) بواسطة لان اخراج الشئ عن محل الحكم يدل على انتفاء الحكم عنه (قوله قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر) قال شيخنا العلامة أى مقلل لشيوعه فلا يرد النعت لمجرد مدح أو نحوه كما قيل انتهى (أقول) اشار بذلك الى ما اعترض به صدر الشريعة فى توضيحه وتنقيحه على قولنا ان التخصيص بالصفة يفيد نفى الحكم عما عدا المذكور بانه قد يوصف الشئ للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفى الحكم عما عداه وقد رده فى التلويح فانه بين أن المراد بتخصيص الشئ بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما اطلاقه على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف لنقصه على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ثم قال من جملة اعتراضات أوردها وأما ثانيا فلان الوصف للمدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ لما عرفت وكان المصنف فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف بالجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص أى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك انتهى (قوله ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية) فيه أمران الاول انه لا يخفى ان استثناء هذه الثلاثة كتفسير الصفة بما ذكر اصطلاح للاصوليين فاعتراض شيخ الاسلام بانه لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها الى آخر ما أطال به غير وارد اذ لا مشاحة فى الاصطلاح ولكل أحد ان يصطلح على ماشاء والثانى ان قضية عطف قوله وشرط وما بعده على صفة خروج انما وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول عن الصفة فان لم يصدق على هذه المذكورات انها لفظ مقيد لآخر كانت خارجة عن الصفة بهذا والا احتيج الى استثنائها أيضا فيقال ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا انما الخ لكن لا نحتاج هنا الى استثناء تقديم المعمول لانه ليس بلفظ فهو خارج بالاول (قوله لا مجرد السائمة فى الاظهر) قال الكورانى وأما لفظ السائمة مجردا عن الموصوف هل هو من قبيل المتنازع فيه أم لا نقل فيه قولين وزعم ان الظاهر عدمه وليس بظاهر بل مردود قطعا لان تعريف الوصف صادق عليه غايته أن الموصوف فيه مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده ألا ترى انهم متفقون على ان قيد الايمان فى قوله المؤمن حر كريم يخرج الكافر مع أن وزانه وزان السائمة بلا ريب انتهى (وأقول) أما قوله لان تعريف الوصف صادق عليه فقد يمنع لان الوصف كما نقله الشارح عن المصنف لفظ مقيد لآخر الخ ولفظ السائمة فى المثال غير مقيد لآخر لفظا وأما قوله وذكر الوصف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده فهو ممنوع لانه اذا فقد الموصوف صار الوصف مما يختل الكلام بدونه كاللقب فيكون ذكره لتصحيح الكلام كاللقب لا لنفى الحكم عما عدا المذكور ولانه انما يحمل على ذلك اذا لم يظهر لذكره فائدة أخرى كتصحيح الكلام نعم لقائل ان يقول يكفى فى كون اللفظ مقيدا لآخر كونه كذلك تقديرا وأن يلتزم أن المصحح للكلام هو الموصوف المقدر لا هذا الوصف المذكور وقد يمنع بأن المقدر لو صحح الكلام لم تتوقف صحته على ذكر هذا الوصف وليس كذلك قطعا كما لا يخفى (فان قيل) الوصف سد عن المقدر فى التصحيح فالتصحيح فى المعنى انما هو بالمقدر (قلنا) كفى هذا فى كون التصحيح لفظا انما هو بهذا الوصف وذلك كاف فى سقوط مفهومه لتحقق فائدة أخرى ظاهرة له غير نفى الحكم وان كان ثبوتها له بالنيابة عن المقدر وبهذا يتضح أن ما رجحه المصنف لا يخلو عن قوة وان كان الجمهور على خلافه كما أخذه الشارح من كلام ابن السمعانى وهو

قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا النعت فقط أى أخذا من امام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلا (كالغنم السائمة أو سائمة الغنم) أى الصفة كالسائمة فى الاول من فى الغنم السائمة زكاة وفى الثانى من فى سائمة الغنم زكاة قدم من تأخير وكل منهما يروى حديثا ومعناه ثابت فى حديث البخارى وفى صدقة الغنم فى سائمتها اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة الى آخره (لا مجرد السائمة) أى من فى السائمة زكاة ان روى فليس من الصفة (فى الاظهر) لاختلال الكلام بدونه كاللقب وقيل هو منها الدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فيفيد نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد اثباتها فى السائمة مطلقا ويؤخذ من كلام ابن السمعانى ان الجمهور على الثانى حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجرى مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور

الاوجه والمختار وأما قوله الاترى انهم متفقون الخ فيتوجه عليه منع هذا الاتفاق ولا سبيل الى اثباته مع ثبوت هذا الخلاف الذى ذكره المصنف فليتأمل (قوله وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان) قال الكوراني وعبارة المصنف فى قوله غير مطلق السوائم فاسدة اذ مراده نفى المعلوفة مطلقا لا معلوفة مقيدة ويلزم من كلامه ان السوائم المقيدة تكون منفية يظهر ذلك فيما اذا قلت تصدق بهذه الدراهم على غير المبتدعين مطلقا أى سوى المبتدع كائنا من كان بخلاف ما اذا قلت غير مطلق المبتدعين اذ لا صحة له لان كل واحد من المبتدعين يصدق عليه انه غير مطلق المبتدعين وكذلك السوائم المقيدة أى كل واحدة يصدق عليها انها غير مطلق السوائم والصواب أن يقول غير السوائم مطلقا فيتناول كل معلوفة من كل جنس ولم يتنبه كل واحد من شراح كلامه لما ذكر والله الموفق انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الباطل الا الاشتباه وذلك لان قولنا مطلق الماهية مثلا يطلق تارة بمعنى الماهية بلا اعتبار قيد معها وهو بهذا الاطلاق يتناول الماهية المقيدة لان عدم اعتبار القيد يجامع وجوده كما هو ظاهر عند أهله ومقرر فى محله وأخرى بمعنى الماهية باعتبار انتفاء القيد عنها وهى بهذا الاطلاق لا تتناول الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة والمراد هنا المعنى الاول ولا غبار عليه والكوراني لما لم يميز بين الاطلاقين وتوهم الانحصار فى الثانى أورد هذا الاعتراض وهو خطأ قطعا على ان مثل هذا الحكم انما يتعلق بالموجودات الخارجية وهى لا يتصور ان تكون الا مقيدة وذلك قرينة قطعية على أن المراد بقيد الاطلاق ليس الا مجرد التعميم وأما استدلاله بالمثال الذى فرضه فهو استدلال فاسد لان هذا المثال من مخترعاته وحمله على المعنى الذى قرره مبنى على توهمه المذكور فلا اعتبار به وأما قوله والصواب ان يقول غير السوائم مطلقا الخ فللك أن تورد عليه ان قوله مطلقا لا يظهر الا كونه حالا من غير أو من السوائم وعلى كل يلزم تقييد الغير أو السوائم بالاطلاق فلا يصدق على المقيد على زعمه فان قال معنى الاطلاق حينئذ عدم اعتبار التقييد لا عدم التقييد قلنا هذا المعنى ممكن أيضا فى عبارة المصنف فلا يصح الفرق بينهما وبهذا يظهر أن من عناية الله بالشراح وتوفيقهم لاصابة الصواب عدم تنبههم لما ذكره الكوراني لان السلامة من الغلط دليل أى دليل على العناية والتوفيق والتنبه له ليس تنبها فى الحقيقة بل بلادة وغباوة وأن تبجحه وتشنيعه بأنه تنبه لما لم يتنبه له الشراح لو سكت عنه كان خيرا له وكان الصواب فى مقصوده أن يعبر بقوله ولم يتنبه أحد من شراح كلامه والا فالمتبادر من قوله ولم يتنبه كل واحد من شراح كلامه انما هو سلب العموم لا عموم السلب الذى هو مقصوده فلم يتنبه للفرق بين العبارتين وانما يعبر غلطا والله الموفق (قوله وهو معلوفة الغنم) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان سائمة الغنم أخص من مطلق السوائم ونفى الاخص أعم من نفى الاعم الى آخر ما اطال به وأجاب عنه (وأقول) لقائل أن يقول هذا البحث مندفع من أصله غير محتاج الى جوابه وذلك لان ما ذكره من أن نفى الاخص أعم من نفى الاعم مسلم لكنه غير وارد لان الشارح لم يرد بهذا التفسير بيان نفى الاخص حتى يتوجه عليه ما ذكر بل تفسير المراد فى القول الاول من قوله غير سائمتها فان المراد عليه بغير سائمتها هو الغير من الغنم لا مطلقا فتقدير عبارة المصنف غير سائمتها منها وذلك لان حاصل هذا القول ان مفهوم الغنم السائمة أو سائمة الغنم ليس هو النقيض

(وهل المنفى) عن محلية الزكاة فى المثالين الاولين (غير سائمتها) وهو معلوفة الغنم (أو غير مطلق السوائم) وهو معلوفة الغنم وغير الغنم (قولان) الاول ورجحه الامام الرازى وغيره ينظر الى السوم فى الغنم والثانى الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه فى غير الغنم من الابل والبقر

الحقيق لمقابل هو أخص منه وذلك لان لفظ الغنم لم يخرج شيأ الا انه لا مفهوم له فانه لقب ولفظ
السائمة وقع قيدا لمخصصاله فهو انما يخرج عما دخل تحته دون غيره كالبقر مطلقا فاذا كان
المخرج بلفظ السائمة ما لا يصدق عليه السوم من الغنم فقط وهو الغنم المعلوفة لا ما لا يصدق عليه
السوم مطلقا فتعين ان المصنف انما اراد بقوله غير سائمتها غير سائمتها منها أى الغير الذى هو منها
وذلك هو معلوفتها لانه هو المفهوم على هذا القول وان كان هو أخص من النقيض والحاصل
ان المفهوم هو مقابل السائمة من الغنم لا مقابل سائمة الغنم وعلى هذا فاذا قلنا بان لمجرد السائمة
مفهوما كما تقدم أخذه من كلام ابن السمعانى فالقياس أن يقال ان دل الدليل على تعميم
موصوفه أو لم يعتبر الموصوف عم المقابل أيضا وان دل على تخصيصه اختص المقابل فاذا دل
الدليل على ان الموصوف النعم كان المقابل معلوفة النعم وان دل على أنه الغنم مثلا فالمقابل
معلوفة الغنم قال الامام فى المحصول الثانى تعليق الحكم على صفة فى جنس كقوله عليه
الصلاة والسلام فى سائمة الغنم زكاة يقتضى نفيه عما عداه فى ذلك الجنس ولا يقتضى نفيه
فى سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء من أصحابنا انه يقتضى نفى الزكاة عن المعلوفة فى جميع
الاجناس لنا أن دليل الخطاب نقيض النطق أى مقابله فلما تناول النطق سائمة الغنم فنقيضه
يقتضى معلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجرى مجرى العلة فى وجوب الزكاة
ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل اتحاد العلة والجواب أن المذكور سوم الغنم
لا مطلق السوم فاندفع ما قالوا انتهى فقوله يقتضى نفيه عما عداه فى ذلك الجنس هو المراد بقول
المصنف وهل المنفى غير سائمتها أى من جنسها فلذا بين الشارح المراد بقوله وهو معلوفة الغنم
(فان قلت) كيف قال الامام فنقيضه يقتضى معلوفة الغنم دون غيرها مع أن نقيض سائمة
الغنم أعم من معلوفتها (قلت) مسلم أن النقيض الحقيقى أعم لكن لم يثبت بالدليل ان المفهوم
هو النقيض الحقيقى بل ما ذكره الامام فقط من مقابل الوصف المقيد بالكون من الغنم وهو
المعلوفة المقيدة بالكون من الغنم لما علم مما سبق بيانه ومما يوضحه أيضا أن قوله فى الغنم السائمة
زكاة معناه اذا كانت الغنم سائمة وجبت فيها الزكاة وهذا لا يفيد الا نفى الزكاة عن الغنم
اذا كانت معلوفة ولا تعرض فيه لغيرها ويمكن أن يجاب عن ايراد الشيخ بانه لقصد التمرين
وتشحيذ الاذهان ويحمل جوابه على ما قررناه فى دفع الايراد فليتأمل (قوله وجوز المصنف)
الى قوله على وزانها فى مطل الغنى ظلم (فان قلت) يرد على كون لفظ الغنم صفة انه ليس مشتقا
فلا يصح كونه صفة (قلت) هذا غفلة عما فسر به الصفة أخذا من كلام امام الحرمين وغيره
كما تقدم فى كلام الشارح بانها لفظ مقيد لآخر الخ ولفظ الغنم فى المثال لفظ مقيد لآخر الخ لان
المضاف اليه مقيد للمضاف كما هو ظاهر (فان قلت) يرد على كونه على وزانها فى مطل
الغنى ظلم ان الغنى مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه (قلت) لا أثر لذلك الفرق بعد ما تقرر
ان ليس المراد بالصفة المشتق بل اللفظ المقيد لآخر وهو متحقق فى المثال كما تقرر والمراد بكونه
على وزانها فيما ذكر أنها مقيدة لما أضيف اليها باضافته اليها وذلك موجود فيهما قال المصنف
فى منع الموانع من جملة كلام طويل جدا فاقول المراد بالصفة عند الاصوليين تقييد
لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا يريدون بها النعت

وجوز المصنف أن تكون
الصفة فى سائمة الغنم لفظ
الغنم على وزانها فى مطل
الغنى ظلم كما سيأتى فيفيد
نفى الزكاة عن سائمة غير الغنم
وان ثبت فيها بدليل آخر
وهو بعيد لانه خلاف
المتبادر الى الاذهان
(ومنها) أى من الصفة
بالمعنى السابق (العلة) نحو
اعط السائل لحاجته

فقط كما يفعل النصوي الى ان قال واذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد في قولنا في الغنم السائمة زكاة انما هو الغنم وفي قولنا في سائمة الغنم زكاة انما هو السائمة فمفهوم الاول عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا التقييد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلا التي لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشملها لفظ السائمة انتهى ثم قال ويؤيد ذلك ان أبا عبيد لم يفهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم الا ان مطل غير الغني ليس بظلم لا ان غير المطل ليس بظلم ولا ان الغني الذي ليس بمماطل ليس بظالم انتهى فظهر ان ما قاله يحتمل الصحة احتمالا قويا لا يمكن الجزم برده ولذا لم يرد الشارح المحقق على استبعاده وانه خلاف المتبادر الى الاذهان واذا علمت ذلك علمت ان قول شيخنا العلامة في قوله علي وزانها الخ ما نصه الفرق بين اذا الغني مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه انتهى لا ينبغي أن يكون الا غفلة عما تقرر في معنى الصفة عند الاصوليين اذ مع ملاحظته لا اثر لهذا الفرق كما لا يخفى (قوله أي المحتاج دون غيره) أقول أشار به الى انه ليس معنى قولنا اعط السائل لحاجته الامر باعطاء سائل اتصف بالاحتياج والتعليل بالاحتياج بل معناه الامر باعطاء مطلق السائل بشرط تحقق الحاجة فيخرج ما انتفى فيه هذا الشرط ويظهر المفهوم (قوله أي لا وراءه) اى مثلا (قوله أي لا أكثر من ذلك) قال شيخ الاسلام أي ولا أقل وأقول انما اقتصر الشارح هنا على نفي الاكثر لانه ممنوع في نفسه بخلاف الاقل ليس ممنوعا في نفسه بل مطلوب لان كل جزء من الثمانين مطلوب وانما الممنوع الاقتصار عليه وانما اقتصر على نفي الاقل فيما بعده في حديث شرب الكلب لان الاقل لا يحصل معه المقصود بخلاف الاكثر يحصل معه المقصود وزيادة فالاقل لا يحصل المقصود والاكثر يحصل وليس ممنوعا منه لذاته بل من حيث أمر خارج عنه ككون الماء مسبلا على الغسل أو اعتقاد كون الاكثر مساويا (قوله وشرط) قال الكوراني عطف على قوله صفة لا على ما ذكر بعد قوله منها لعدم دخول الشرط في الوصف هذا ما عليه شارحو كلامه ولك أن تقول قد تقرر في علم البلاغة ان الشرط ظرف للجزاء والظرف اما زماني أو مكاني وقد ذكر المصنف ان الظرف مطلقا ملحق بالوصف فلا مانع لاطلاق الشرط على هذا التاويل وكذلك نقول في الغاية هي معنى قائم بذي الغاية فتدخل في الوصف المذكور فتكون أقرب الى الضبط وأقل اقساما انتهى (وأقول) لا يخفى صراحة عبارته في ان ايراده هذا على الشراح لا على المصنف وحينئذ ففساد هذا الايراد بعد ثبوت ما ذكر فيه من المقدمات والاغماض عما فيها من التكلفات في غاية الظهور اما أولا فلان الشارح المحقق نقل عن المصنف ان الصفة لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية وتقدم تصريح منع الموانع بهذا عن الاصوليين وهذا صريح في خروج هذه الثلاثة عن الصفة في اصطلاحه واصطلاح الاصوليين فكيف يصح مع ذلك ادراج الشرط والغاية في الصفة في شرح كلامه واما ثانيا فلان تنكير قوله وشرط مع تعريف ما قبله ظاهر ان لم يكن صريحا في عطفه على صفة وهذا في غاية الظهور فظهر ان شارحي كلامه انما كانوا على ما ذكر لانه الموافق لظاهر عبارته أو نصها ولاصطلاحه واصطلاح الاصوليين بخلاف ما ذكره هو فانه مخالف لجميع ذلك فلا يحسن ارتكابه في تقرير كلام المصنف (قوله ومفهومهما اثبات

أي المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أي لا في غيره واجلس أمام فلان أي لا وراءه (والحال) نحو أحسن الى العبد مطيعا أي لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أي لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين اذا شرب الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبع مرات أي لا أقل من ذلك (وشرط) عطف على صفة نحو وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن أي فغير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن (وغاية) نحو فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أي فاذا نكحته تحل للاول بشرطه (وانما) نحو انما الهكم الله اى لا غيره وليس باله والاله المعبود بحق (ومثل لا عالم الا زيد) مما يشتمل على نفي واستثناء نحو ما قام الا زيد منطوقهما نفي العلم والقيام عن غير زيد ومفهومهما اثبات

العلم والقيام لزيد) قال الكمال وهو المشهور فى الاصول ثم نقل عن جمع انه منطوق وانه استدل على ذلك بانه لو قال ماله على الا دينار كان ذلك اقرارا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم فى الاقارير قال وهو الذى يثلج له الصدر اذ كيف يقال فى لا اله الا الله ان دلالته على اثبات الالهية لله بالمفهوم انتهى (وأقول) ممن نص من الائمة على اثبات الالهية لله بالمفهوم المولى سعد الدين فانه قال فى حواشى العضد ولا يخفى ان فى مثل لا اله الا الله المفهوم هو ان الله اله ونفى الهية الغير منطوق وفى انما الاعمال بالنيات والعالم زيد المفهوم نفى ان الاعمال بدون النية ولا عالم غير زيد انتهى وأما استبعاد الكمال فقد اشار شيخ الاسلام الى دفعه حيث قال وعلى المشهور دلالة لا اله الا الله على اثبات الالهية لله بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بعد فيه لان القصد أولا وبالذات رد ما خالفنا فيه المشركون لا اثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للاول المنطوق وللثانى المفهوم انتهى وأجاب عن استدلالهم بمسئلة الاقرار بان محل عدم اعتبار المفهوم فيها اذا كان بغير الحصر كما نبه عليه كلامهم (قوله وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل) فيه أمور ٭ الاول انه لافرق فى ذلك بين ان يعرف الجزآن أولا فانهم صرحوا بان الخبر بعد ضمير الفصل يكون معرفة ويكون نكرة كمعرفة فى امتناع دخول أل نحو زيد هو أفضل منك وأجاز بعضهم وقوعه بين نكرتين كمعرفتين فى امتناع دخول أل نحو ما ظننت أحدا هو خيرا منك اما تعريف الجزأين بمجرده فيفيد بمفهومه وان لم يكن معه ضمير فصل لافادته الحصر بل يكفى فى الحصر فيفيد بمفهومه ظهور الاول فى العموم وكون الثانى أخص منه بحسب المفهوم وعكسه كما نقل ذلك المولى التفتازانى عن اتفاق علماء البيان فقال قوله وأما مفهوم الحصر يريد بالحصر ههنا بعض أنواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة أو اسم جنس ويجعل الخبر ما هو أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما أو غير علم مثل القائم زيد والرجل عمرو والكرم فى العرب والائمة من قريش وصديقى خالد ولا خلاف فى ذلك بين علماء البيان تمسكا باستعمال الفصحاء ولا فى عكسه أيضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا فى الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا انتهى فعلم بذلك وطباقا قد يتوهم انه لا حاجة لتقييد المصنف بفصل المبتدا من الخبر لانه يكفى تعريف الجزأين بل عموم المبتدا وخصوص الخبر وذلك لانه لا يشمل نحو زيد هو أفضل منك بخلاف كلام المصنف لكن يخرج منه تعريف الجزأين فانه لا يحتاج معه الى الضمير والله أعلم ٭ والثانى قال شيخ الاسلام الانسب بما فسر به الصفة ان يقول وضمير الفصل ويقدمه على قوله وشرط انتهى (قلت) وانما كان الانسب الاول ليكون لفظ الصفة يصدق عليه تعريف الصفة بانها لفظ مقيد لآخر فانه منها على ما يقتضيه اقتصار المصنف على استثناء الشرط والاستثناء والغاية لكن قد يتوقف فى صدقه عليه مع ذلك اذ لا يظهر انه مقيد لغيره واهل المصنف انما لم يدرجه فيها كالشرط وما بينهما لخفاء ذلك الصدق وانما كان الانسب الثانى ليكون فى حيز ومنها المنبه بها على وصفية ما فى حيزها وغرابة وصفيته ويحتمل خروج ذلك من الصفة بناء على عدم ارادته حصر المستثنيات فيما ذكره ٭ والثالث انه ينبغى ان يراد المبتدا والخبر ولو بحسب

العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل) نحو أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولى أى فغيره ليس بولى أى ناصر (وتقديم المعمول) على ما سيأتى من البيانيين كالمفعول والجار والمجرور نحو اياك نعبد أى لا غيرك لالى الله تحشرون أى لا الى غيره (وأعلاه) أى اعلى ما ذكر من أنواع مفهوم المخالفة (لا عالم الا زيد) أى مفهوم ذلك ونحوه اذ قيل انه منطوق أى صراحة لسرعة تبادره الى الاذهان

الاصل التي يشمل نحو اسم وخبر كان نحو ولكن كانوا هم الظالمين (قوله ثم ماقيل انه منطوق أي بالاشارة) فان قلت المنطوق بالاشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض فيما سبق لانقسام المنطوق الى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح الى اشارة وغيره فكيف تصح هذه الحوالة منه قلت ليس في هذا الكلام حوالة على ماسبق بل تنبيه على ذلك الانقسام سواء قال هو به في هذا الكتاب أولا (قوله المفاهيم المخالفة الا اللقب حجة) فيه أمران * الاول انه ينبغي ضبط المخالفة حيث وقع صفة للمفهوم كما هنا بكسر اللام وحيث أطلق على المفهوم كما في قول المصنف السابق وان خالف فمخالفة أو أضيف اليه المفهوم كما في قول الشارح السابق وموصوفة أي مفهوم المخالفة بفتح اللام كما لا يخفى * والثاني ان شيخنا العلامة قال تفسير الشارح لقوله حجة أي مدلولة للفظ لانه جعل القول بما في الحديث هو القول بانه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وحينئذ فلا يصح اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم لان دلالة اللفظ عليها مختلف فيه كما مر ويأتي في قوله وان اختلفوا في طريق الدلالة عليه فليتأمل انتهى (وأقول) مازعمه من عدم صحة اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم فبطلانه أظهر من ان يبين وأوضح من ان يعين وذلك لان مازعمه من تفسير الحجة بقوله أي مدلولة للفظ ممنوع منعا لاخفاء معه اذ هو تفسير للفظ بما لا يفهم منه بوجه بل ولا يحتمله الا بغاية التكلف والتعسف من غير ضرورة بل ولا حاجة تدعو اليه ولا دليل بل ولا قرينة ترشد اليه وأما استدلاله عليه بقوله لانه جعل القول بما في الحديث هو القول بانه يدل الخ فلا يصح ودعوى انه جعل القول بما في الحديث ماذكر ممنوعة منعا لا اشتباه فيه لجواز ان يريد الشارح ان قولهما في حديث الصحيحين ماذكر في معرض الاستدلال ملزوم لاحتجاجهما بالمفهوم بل كونه أراد ذلك هو الظاهر المتبادر من سياقه فحاصل كلامه ان كثيرا من أئمة اللغة قالوا بمفاهيم المخالفة أي احتجوا بها الا ان أبوي عبيدة وعبيد قالا في مقام الاحتجاج ان حديث الصحيحين يدل على ماذكر وذلك يستلزم احتجاجهما به ولا يخفى عليك انه ليس في هذا انهما جعلا القول بما هو القول بأنها تدل فتدبره بل لو تنزلنا الى ما قاله كان فساد هذا الاعتراض بحاله لانه حينئذ يوجه تخصيص مفاهيم المخالفة بالذكر بأن هذا الخلاف المذكور بقوله لغة وقيل شرعا وقيل معنى لم يتعرضوا له في غير المخالفة وبان حجية الموافقة بالمعنى الذي زعمه قد علمت من الكلام السابق فيها فصحة اخراج الموافقة لاغبار عليها لا يقال لا يصح قوله حجة مع قوله لغة أو شرعا أو معنى الا ان فسر قوله حجة بما فسره به الشيخ لا بانه يصح التمسك به لان اللغة انما يثبت بها أنه مدلول لا انه يصح التمسك به لانا نمنع ذلك لان اللغة اذا ثبت بها أنه مدلول ثبت بها أنه يصح التمسك به لان صحة التمسك به متوقفة على انه مدلول فاذا ثبت ثبتت واذا استند الى اللغة استندت اليها واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله وحينئذ الخ اذ سقوط الشئ يقتضي سقوط ماترتب عليه اذ الثمرة فرع الشجرة والله الموفق (قوله الا اللقب) قال شيخنا العلامة لا وجه لاستثنائه اذ لم يتناوله ماقبله عند المصنف لعدم دلالته على انتفاء الحكم عن غيره انتهى وقد سبقه الزركشي الى هذا الاعتراض فقال وقوله الا اللقب لا وجه للاستثناء لانه لم يتقدم له ذكر وانما ذكره فيما بعد وأخره لانه يخالفها في الحجية انتهى (وأقول) هذا الاعتراض

(ثم ماقيل) انه (منطوق أي بالاشارة) كمفهوم الغاية كما سيأتي لتبادره الى الاذهان (ثم غيره) على الترتيب الآتي * (مسئلة * المفاهيم) المخالفة (الا اللقب حجة

ساقط قطعا بل لا ينبغي أن يكون الا سهوا وذلك لانه ان أراد ان عدم التناول يقتضي عدم
صحة الاستثناء مطلقا لزمه فساد كل استثناء منقطع وذلك باطل اجماعا كيف والكتاب والسنة
وكلام الفصحاء مشحونة بالاستثناء المنقطع كما هو معلوم وان أراد أن عدم التناول يقتضي عدم
الحاجة للاستثناء ففساده في غاية الظهور لجواز أن تحقق اليه حاجة وهي هنا الايضاح ودفع
التوهم وبيان أن المصنف غير قائل به فان ذلك لم يعلم مما سبق والتوطئة لذكر الخلاف فيه الذي
من فوائده الاطلاع على أنه قيل به ولا يخفى على عاقل عارف بمواقع الكلام ومقاصد العقلاء أن
كل واحد من هذه الامور قد يقصد بمجرده بالاستثناء فكيف مع اجتماعها ولو صح أن عدم
التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ما كان الكتاب العزيز والسنة المطهرة وكلام الفصحاء
مشحونة منه كما لا يخفى وان أراد أن عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء على سبيل
الاتصال فهذا مسلم لكن لا يصح الاعتراض به ولا زعم أنه لا وجه للاستثناء كما هو ظاهر لجواز
أن يصح ويوجه على وجه الانقطاع على أنه يجوز أن يجعل متصلا بان يراد بالمفاهيم المخالفة
ما قيل به ولو في الجملة بأن اثبته البعض دون البعض ويكون الغرض من التعميم التوطئة
لاستثناء اللقب وذكر الخلاف فيه والمعنى حينئذ كل ما قيل بانه مفهوم مخالفة فهو حجة عندنا
ما عدا اللقب وهذا مما لا غبار عليه فقد بان بما لا مزيد عليه أن وجه استثناء اللقب في غاية الحسن
وأنه لا زيادة في هذا الاعتراض على التغبير في الوجوه الحسان وبالله المستعان (قوله لغة) عبارة
الزركشي لكن اختلف القائلون به هل نفي الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة أي ليس
من المنقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع
اللغة أو من قبيل المعنى أي العرف العام انتهى (قوله منهم أبو عبيدة وعبيد) ذكر العضد كابن
الحاجب بدلهما أبا عبيد والشافعي ثم قال كابن الحاجب واعترض عليه يعني على هذا الدليل بأنا
لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز ان يبنيا على اجتهادهما الجواب ان أكثر اللغة انما يثبت بقول
الائمة معناه كذا وهذا التجوز قائم فيه وانه لا يقدح في افادته الظن ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم
شيء من اللغات واعترض عليه أيضا بالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية
فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت نفي الاخفش كما ثبت اثبات أبي عبيد
والشافعي فان أبا عبيد قد كرر ذلك في مواضع كما علمت والشافعي روى عنه أصحاب مذهبه مع
كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعي أرجح من
الاخفش لانهما اثنان أعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي
والمثبت أولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا
والمثبت للوجدان وانه يدل على الوجود قطعا انتهى وقوله لجواز ان يبنيا على اجتهادهما قال
المولى سعد الدين لا يريد الاجتهاد في الاحكام الشرعية بل النظر والاستدلال في المباحث
اللغوية قال وحاصل الجواب ان هذا المنع لا يضرنا لانا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة بل الظن
وهو حاصل بقولهما وهما من أئمة اللغة سواء استند قولهما الى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كاكثر
اللغات فان طريق معرفتها قول الائمة ان معنى هذا اللفظ كذا أو التواتر وبهذا يسقط
اعتراض العلامة بان هذا مع انه كلام على السند ضعيف لان اللغة انما تثبت بقولهم لو نقلوا

لغة) لقول كثير من أئمة اللغة
بها منهم أبو عبيدة وعبيد
قالا في حديث الصحيحين
مثلا مطل الغني ظلم انه يدل
على ان مطل غير الغني ليس
بظلم وهم انما يقولون في مثل
ذلك ما يعرفونه من لسان
العرب

عن العرب على أنهما الوثقلا لم يقبل لكونه من أخبار الآحاد انتهى (قوله وقيل حجة شرعا) تقدم تعبير الزركشي عن هذا القول بقوله من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة انتهى وقضيته قوله زائد على وضع اللغة عدم ثبوت المفهوم وحجيته لغة على هذا القول فان كان كذلك والا أشكل الاستدلال الآتي بفهمه صلى الله عليه وسلم لجواز أن يكون مستند فهمه عليه السلام قضية اللغة (قوله وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الخ) فيه أمران * الاول ان هذا الدليل أورده العضد كابن الحاجب على أصل المفهوم ثم رده حيث قال واستدل بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام لأزيدن على السبعين دل على انه عليه السلام فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لاقدح في رواته الجواب منع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة والله علم أنه مراده ههنا بخصوصه سلمناه لكن لا نسلم فهمه منه ولعله باق على أصله في الجواز اذ لم يتعرض له بنفي ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لا من حيث التخصيص بالذكر انتهى (فان قلت) فكيف مع رده بما ذكر استدل به الشارح (قلت) يحتمل أن ذلك لمتابعة القوم في الاستدلال به وان كان مردودا ويحتمل انه لعدم الالتفات لهذا الرد لان ما ذكر فيه خلاف الظاهر المتبادر من سياق فهمه عليه الصلاة والسلام فلا ينافي حصول الظن الكافي في المطلوب * والثاني أن فهمه صلى الله عليه وسلم ما ذكر يجوز أن يكون بالنظر للوضع اللغوي بل قد يقال ان ذلك هو الاصل لان الوضع اللغوي والتعويل عليه هو الاصل حتى يثبت الخروج عنه فمجرد هذا الفهم لا يثبت أن ذلك بالشرع فليتأمل (قوله وقيل معنى) فيه أمران * الاول قال الكوراني نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام لانه معقول لاهله وذلك مثل ما يقولون لولا انتفاء الحكم عن المسكوت عنه لم يكن لذكر القيد فائدة وقد قدمنا أن هذا دليل من يدعي انه فهم لغة قال المولى المحقق عضد الملة والدين قدس الله روحه مستدلا على أنه فهم لغة لو لم يدل التخصيص على ان المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان للتخصيص فائدة سواه واعترض بأنه اثبات الوضع بالفائدة والوضع انما يثبت نقلا لا غير والجواب لا نسلم انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواه تعين أن تكون فائدة للفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة هذا كلامه وهو صريح في أن هذا القسم راجع الى اللغة ولان مفهوم المخالفة دليل شرعي عند القائل به فاعتباره واستفادته من اللفظ لا بد وان يستند الى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف والصواب اسقاط هذا المذهب عن الاعتبار انتهى (وأقول) ما ذكره لا يرد على المصنف وتصويبه المذكور في غير محله أما أولا فلان المصنف ثبت عنده بطريق صحيح وجود هذه الاقوال الثلاثة وأن المغايرة بين الاول والثالث بان مستند الاول كلام أئمة اللغة ومستند الثالث نظر العقل ومخالفة المولى عضد الدين له في ذلك لا تقدح فيه لانه الا ثبت عنده كما في سائر المواضع التي خالف فيها

(وقيل) حجة (شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان خيرني الله تعالى وسأزيده على السبعين (وقيل) حجة (معنى)

قوله فيه أمران لم يذكر الامر الثاني

العضد أو غيره وأما قوله ولان مفهوم المخالفة دليل شرعى الخ فسقوطه ظاهر لان صاحب هذا
المذهب الثالث لا يسلم أن كون مفهوم المخالفة دليلا شرعيا يقتضى أن اعتباره واستفادته
من اللفظ لابد ان تستند الى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع بل يكفى استناده الى نظر العقل الصحيح
المثبت لكونه مدلولا للفظ وان لم يصرح به أئمة اللغة ولا علم من الشارع وأما ثانيا فلا منافاة
بين ماذكره المصنف وماذكره المولى عضد الدين لان هذا الطريق المعنوى يثبت كون المفهوم
مدلولا للفظ لغة لكن المصنف تعرض لبيان كون الطريق المثبت معنويا والمولى عضد الدين
تعرض لنفس الاثبات بهذا الطريق فتامله فانه مع كونه فى غاية الوضوح خفى على الكورانى
فوقع فيما وقع فيه مما لامنشأ له الا الالتباس المحض وأما قوله نقل عن المصنف أن المراد هو
العرف العام فهو تحريف لما ذكره الشارح المحقق وذلك لان المراد بالمعنى هنا انما هو النظر
العقلى غاية الامر أنه لما عبر المصنف فى شرح المختصر بالعرف العام بين الشارح المحقق أنه
لا مخالفة وأن وجه ما فى شرح المختصر أنه لما كان المفهوم معقولا لاهل العرف العام بالطريق
الذى تبين عبر به وكان الكورانى لم يعرف مقصود الشارح من هذا الكلام لكن كان الالائق
حينئذ التوقف وعدم الاجتراء على التحريف (قوله أى من حيث المعنى) قال شيخنا العلامة تلم
يرد به أن معنى تمييز لفساد ذلك بل أنه منصوب باسقاط الجار أى الحكم بأنها حجة ناشئ من المعنى
أى النظر العقلى ولا يخفى ان لغة وشرعا منصوبان أيضا بذلك فذكر ذلك فيه دونهما تحكم
انتهى (وأقول) وجه ذكر ذلك فيه دونهما مع كونه أحوج الى ذلك منهما الظهور المراد فيهما
وخفائه فيه كما يدرك بالتامل التوطئة لبيان ذلك المعنى بقوله وهو أنه الخ لعدم فهمه بدون بيانه
بخلاف اللغة والشرع فان معناهما ظاهر بدون بيانه كما لا يخفى فدعوى التحكم باطلة وانما
تصح لو بين أن لا فرق بين المواضع الثلاثة وأنه لا خصوصية للثالث ولم يبين شيأ من ذلك غاية
الامر انه لم تظهر له خصوصية ومجرد ذلك لا يجوز له دعوى التحكم كما لا يخفى على أنه لو بين ذلك
لم تصح له دعوى التحكم لجواز أن يكون ترك ذلك فى الاولين لفهمه من ذكره فى هذا على ما هو
أحد الطريقين المسلوكين فى نظائر ذلك من الحذف من الاول لدلالة الثانى أو بالعكس (قوله
لو لم ينف المذكور الحكم عن المسكوت) قال شيخنا العلامة هذا يدل على ان مفهوم المذكور
من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لا محله كما سبق انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق ان
المفهوم يطلق على مجموع الحكم ومحله وعلى كل منهما وحده فله ثلاثة اطلاقات ولا خفاء فى ان
اللفظ اذا تعددت اطلاقاته يجب أن يحمل فى كل محل على ما يناسب ذلك المحل من تلك
الاطلاقات كما هو فى غاية الوضوح لمن له أدنى تتبع ومعرفة بكلامهم وحينئذ فالشارح حمل
فيما سبق مفهوم الصفة مثلا على المحل لمناسبة انه المفهوم من مجرد الصفة لظهور أن المفهوم
من مجرد السائمة انما هو المعلوفة مع أن الحامل له على ذلك الحمل موافقة كلام المصنف كما تقدم
بيانه وحمله هنا على الحكم وحده أو مع محله لانه المناسب لنصب النزاع فى الاحتجاج به كما لا يخفى
ومثل هذا الصنيع فى كلامهم أكثر من أن يحصر وأشهر من ان يذكر من غير توقف من أحد
منهم فى صحته ولا تردد أحد فى حسنه واستقامته على أن افهام خروج المحل ليس الا وسيلة
لانتفاء الحكم فحمل المفهوم على المحل يستتبع بيان انتفاء الحكم فهو فى قوة الحمل على انتفاء

أى من حيث المعنى وهو أنه
لو لم ينف المذكور الحكم عن
المسكوت لم يكن لذكره فائدة
وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى
عبر عنه فى مبحث العام كما
سيأتى بالعقل وفى شرح
المختصر هنا بالعرف العام
لانه معقول لاهله

الحكم واذا علمت ذلك علمت سقوط ما أشار اليه الشيخ بقوله هذا يدل الخ من الاعتراض بتخالف كلام الشارح وتنافيه (قوله واحتج باللقب الدقاق الخ) اعترض على مفهوم اللقب بأنه لو تحقق لزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود ونحوهما قال فى التلويح يعنى يلزم الامران فى كل من القولين للتخصيص لان الاول دل على أن غير محمد ليس برسول وهو كفر والثانى يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو فضل الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور اه وفى حواشيه الخسروية بقى ههنا بحث وهو أنك قد عرفت ان من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته له فى الحكم وهذا الشرط مفقود فى القولين اما فى الاول فلوجود المساواة بين رسولنا عليه الصلاة والسلام وبين سائر الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين فى نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما فى الثانى فلان الوجود فى الواجب أولى من الوجود فى الممكن وهو ظاهر انتهى (وأقول) بقى ههنا أيضا بحث وهو أنه لو صح هذا الاعتراض لورد على مفهوم غير اللقب أيضا كما لو عبر فى المثالين بدل محمد وزيد بمشتق نحو الهاشمى رسول الله والضارب عمرا موجود فتخصيص مفهوم اللقب بهذا الاعتراض غير ظاهر * واعترض مفهوم اللقب أيضا بان القول به يؤدى الى نفى المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص قال فى التلويح وقد يجاب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر انتهى وعبارة العضد الجواب ان القياس يستدعى مساواة الفرع للاصل فى المعنى الذى أثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة الخ قال المولى سعد الدين فى حواشيه ولو صح ما ذكره ههنا من أن القياس يستدعى المساواة فاذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والثابت به ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد انتهى (قوله وأنكر أبو حنيفة الكل) فيه امران * الاول أن الكمال اورد على ذلك أمرين نقلهما عن الحنفية وفيه نظر لان المصنف انما نقل عن أبى حنيفة ولا يلزم من ثبوت ما أورده الكمال عن الحنفية ثبوته عن أبى حنيفة اذ كثيرا ما تخالف الحنفية أبا حنيفة فهذا الايراد انما يتم ان ثبت أن أبا حنيفة قائل بما نقله عن الحنفية فليتامل * والثانى قال شيخنا العلامة لما كان مراده بالحجية كون المفاهيم مدلولة وذلك هو معنى كونها مفاهيم صرح بالحجية أولا واوقع الانكار على المفاهيم أنفسها اشارة الى اتحاد كونها مفاهيم وكونها حجة فى المعنى انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق بطلان كونه أراد بالحجية كون المفاهيم مدلولة فبطل ما رتبه على ذلك وانما أراد المصنف هنا ايقاع الانكار على نفس المفاهيم اما لان أبا حنيفة أنكر نفس المفهوم ويلزم منه انكار الحجية

(واحتج باللقب الدقاق والصيرفى) من الشافعية (وابن خويزمنداد) من المالكية (وبعض الحنابلة) عملا كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لا على عمرو وفى النعم زكاة أى لا فى غيرها من الماشية اذ لا فائدة لذكره الا نفى الحكم عن غيره كالصفة وأجيب بان فائدته استقامة الكلام اذ باسقاطه يختل بخلاف أسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصا الصيرفى فانه أقدم منه وأجل (وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقا)

وبهذا الاعتبار يقابل ماسبق واما الان المراد انه أنكر حجيتها فهو على حذف المضاف وبهذا يقابل ماسبق أيضا فليتأمل (قوله أى لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة) قال شيخنا العلامة الاوفق بالانكار ان يقول أى قال بعدمها لان الانكار الشئ قول بعدمه لاعدم قول به انتهى (وأقول) انما قال ماذكر اشارة الى انه كاف فى مخالفته ومقابلته لماسبق لان مجرد عدم القول بها مقابل للقول بها والى سقوط حجيتها عنده بمجرد ذلك لانه اذا لم يقل بها لم يمكنه الاحتجاج بها مع ان عدم قوله بها يستلزم قوله بعدمها ضرورة عدم تردده فى ذلك فاذا لم يقل بها أى لم يعتقدها لزم قوله بعدمها أى اعتقاده عدمها والا كان مترددا والفرض خلافه كما هو معلوم على ان قوله لان الانكار الشئ قول بعدمه ممنوع بل هو أعم من القول بعدمه اذ قد ينكر ما لا يعلم حاله كما هو ظاهر مع انه لاقول بالعدم حينئذ ومن هنا يظهر توجيه وجيه لتفسير الشارح بما ذكر وهو ان عدم القول بالشئ هو المحقق من انكاره فلذا اقتصر عليه وقوله لاعدم قول به ان أراد فقط كان قليل الجدوى أو مطلقا فهو ممنوع لان من لازم انكار الشئ عدم القول به وان لم استلزامه للقول بالعدم أيضا (قوله وقوم فى الخبر) قال الكورانى أى فى الخبر الخالى عن الالزام كقولك فى سائمة الغنم نتاج لامفهوم اذ يعلم قطعا انه لايدل الخبر المذكور على عدم النتاج فى المعلوفة وقد ذكروا فى الفرق ان الخبر له خارج يطابقه أو لا يطابقه فالخبر يشعر بوقوعه لايلزم من انتفاء القول بالمفهوم فى الخبر انتفاؤه فى الانشاء لان الانشاء اذا لم يكن له خارج ولم يحصل الحكم من مفهوم القيد لم يكن هناك فائدة قط هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا لان اشعار الخبر بوقوع ذلك الخارج لادخل له فى دلالة المفهوم لامنعا ولالزوما والمولى المحقق عضد الملة والدين أشار الى ضعفه أيضا ولم يتعرض للجواب عن هذا المذهب ونحن نقول القائلون بمفهوم المخالفة متفقون على انه دليل ظاهر انما يعمل به اذا لم يعارضه دليل أقوى من نص أو اجماع أو مخالفته دليل قطعى عقلى أو بديهة ولاشك انك اذا قلت فى الشام الغنم السائمة لم يدل على ان لاسائمة فى العراق وانما لم يدل لانه ظاهر عارضه قطعى وهو الاجماع والتواتر وبديهة العقل على ان فى غير الشام من سوائم الاترى انهم تركوا المفهوم فى قوله تعالى ولاتكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا مع كونه انشاء لان الاجماع عارضه اذا علمت ذلك علمت سقوط ماذكره والدال المصنف من انكار المفاهيم فى كلام غير الشارع مع الايان الشارع منزه عن الذهول والغفلة بخلاف غيره وانما كان ساقطا لان الكلام فى دلالته لغة وقد تحققت قبل هذا ان الدلالة التفات النفس من اللفظ الى المعنى ولادخل لارادة اللافظ فيها ولا لشعوره والتخلف فى بعض الصور انما هو بواسطة مانع أى معارض أقوى وظهر لك أيضا الجواب عن قول امام الحرمين وهو ان الوصف انما يعتبر بحيث ناسب الحكم فاما اذا لم يناسب كما اذا قيل فى صغار الغنم زكاة فلايدل على الانتفاء فى الكبار لانا قدمنا فى ذكر البحث ان المسكوت عنه اذا كان أولى بالحكم أو مساويا لايكون مفهوم المخالفة مرادا بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة ولو فرضنا ان الوصف لايناسب لا المنطوق ولا المخالفة يكون وصفا ملغى لااعتبار به هكذا يجب ان يفهم المقام والله أعلم انتهى (وأقول) لايخفى عليك ما فى هذا الكلام السقيم المعنى الركيك اللفظ وأن اللائق الضرب عنه صفحا لكن لاباس باشارة ما الى بعض ما فيه لئلا تغتر به الضعفة

أى لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة وان قال فى المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما فى انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الاصل عدم الزكاة وردت فى السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل (و) الحكم الكل (قوم فى الخبر) نحو فى الشام الغنم السائمة فلا ينفى المعلوفة عنها الا ان الخبر له خارجى

يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه ٣٨ للنفى بخلاف الانشاء نحو زكوا عن الغنم السائمة وما فى معناه مما تقدم فلا خارجى له فلا فائدة للقيد فيه الا النفى (و) انكر الكل (الشيخ الامام) والد المصنف (فى غير الشرع) من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه فى الشرع من كلام الله تعالى ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شئ (و) انكر (امام الحرمين صفة لا تناسب الحكم) كأن يقول الشارع فى الغنم السائمة الزكاة قال فهى فى معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لخفة مؤنة السائمة فهى فى معنى العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ما تقدم أطلق الامام الرازى عنه انكار الصفة ولكون غير المناسبة فى معنى اللقب أطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة وأما غيره ام مما تقدم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط وانما وما والا وسكت عن الباقى وهو كالمذكور (و) أنكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه أو الناقص عنه كما تقدم الا بقرينة أما مفهوم الموافقة

فأما قوله هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا الخ فيه دعوى صحة ما نقله عنهم وما وجه به ضعفه وما أجاب به يرد عليه ان ليس حظ الشروح من ذلك الكلام الا مجرد حكايته عن ذلك القائل مع اعتقادهم ضعف هذا القول وما يتعلق به فهب أن ما حكوه فى غاية الضعف بل البطلان فاى شئ يلحقهم بسببه وما معنى نسبته اليهم ثم الاعتراض عليهم ما هذا الا اجحاف صريح وتهور قبيح وأما قوله اذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والد المصنف الخ فهو أصرح دليل لمن أحسن التأمل على انه لم يعرف معنى كلام والد المصنف وحاصله ان المفهوم معنى يقصد تبعا للمنطوق فلا يعتبر ممن غلب عليه الذهول اذ الامور التابعة انما يعتد بها ممن قصدها ولاحظها ومن غلب عليه الذهول لا وثوق لقصده وملاحظته وهذا معنى فى غاية الحسن واللطافة لو فهمه ما أورد عليه ما أورده مما هو حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وليس فى هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذى فيه توقف اعتبارها فى المعانى التابعة لا مطلقا على من يوثق منه بارادته وشتان ما بين المقامين * وأما قوله وظهر لك أيضا الجواب عن قول امام الحرمين الخ فلا يخفى عليك ما فيه اذ لم يذكر ما ظهر منه جواب عن ذلك اذ حاصل كلام الامام ان الوصف الذى لا يناسب لا يدل على انتفاء الحكم عن المسكوت وهذا صادق بان يثبت الحكم فى المسكوت بطريق مفهوم الموافقة وبكون الوصف ملغى لا اعتبار به فان أراد بالجواب الذى ظهر عن كلام امام الحرمين ما ذكره بقوله لانا قدمنا الخ وكلام الامام لا يخالف ذلك فلم يذكر جوابا عنه وان أراد شيأ آخر فليس فى كلامه شئ آخر يكون جوابا عنه وهذا كلام بين يديك فليتأمل المتأمل (قوله يجوز الاخبار ببعضه) قال شيخنا العلامة فيه نظر من وجهين لانه يقتضى ان الخارجى هو المخبر به لا النسبة الخارجية وان خارجى الخبر أعم من نسبته الذهنية لا مساو لها والامر بالعكس فيهما انتهى (وأقول) أما الامر الاول وهو انه يقتضى ان الخارجى هو المخبر به لا النسبة الخارجية فجوابه انا لا نسلم انه يقتضى ما ذكر بل هو صالح لكون المراد بالخارجى هو النسبة الخارجية اذ ليس فيه ما ينافى ارادة ذلك لا يقال النسبة الخارجية ليست مخبرا بها بل المخبر به هو المسند الذى هو أحد طرفيها الا انا نقول المسند مخبر به عن المخبر عنه وهو المسند اليه والنسبة الخارجية مخبر بها المخاطب أى قصد اعلامه بها وهذا هو المراد فى هذا المقام اذ ليس المراد بقوله يجوز الاخبار ببعضه الا اخبار المخاطب أى اعلامه كما هو ظاهر لا يقال النسبة الخارجية لا تتبعض حتى يصح الاخبار ببعضها الا انا نقول النسبة التى لا تتبعض هى الشخصية كالتى بين زيد والقيام المشخص بخلاف غيرها كالنسبة التى فى قولنا فى الشام الغنم فانها تتبعض الى وقوع الكون فى الشام وحصوله لاحد نوعى الغنم وهو المعلوفة ووقوع الكون فيها وحصوله للنوع الآخر وهو السائمة فان أريد الاخبار بكلها قيل فى الشام الغنم أو ببعضها قيل فى الشام الغنم السائمة مثلا فالخارجى الذى أخبر ببعضه هنا هو وقوع الكون فى الشام وحصوله للغنم وبعضه الذى أخبر به هو وقوع الكون فى الشام وحصوله للغنم السائمة سلمنا انه يقتضى ما ذكر لكن قوله بالنسبة الى هذا والامر بالعكس ان أراد به ان المخبر به ليس خارجيا فهو غير صحيح بل يلزم من خارجية النسبة خارجية المخبر به الذى هو المسند كما هو معلوم

وان

وان أراد به المخبر به الذى هو المسند وان كان خارجيا لكن لا تجوز ارادته ههنا بالخارجى فهو ممنوع بل صحة ارادته ههنا به لا يمنع عنها عقل ولا نقل فان الحصول فى الشام فى مثال الشارح هو المخبر به وهو خارجى لا مانع من ارادته ومعنى الاخبار به هو الاخبار بوقوعه وحصوله للمخبر عنه فغاية الامر انه على حذف المضاف ومثله شائع ومعنى الاخبار ببعضه هو الاخبار بالحصة التى تخص السائمة منه أى بوقوعها وحصولها لها لان الحصول فى الشام مما يتبعض فان حصول هذا الحيوان فيها غير حصول ذاك فيها وهكذا (فان قلت) الحصة التى تخص السائمة ليست بعض الخارجى بمعنى المخبر به فى مثال الشارح بل هى تمام ذلك الخارجى فان المخبر به فى قولنا فى الشام الغنم السائمة هو الحصول فى الشام الذى يخص السائمة لا الاعم الشامل لها وللمعلوفة (قلت) ليس المراد بالخبر فى قوله لان الخبر له خارجى يجوز الاخبار ببعضه الخبر المذكور بل جنس الخبر الصادق بقولنا فى الشام الغنم فان هذا الخبر له خارجى وهو الحصول فى الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة فيجوز الاخبار ببعضه وهو الحصول الذى يخص السائمة بان يأتى بخبر موضوعه الغنم السائمة كما سبقت الاشارة الى ذلك (فان قلت) تحصل مما تقرر ان المخبر به اما النسبة الخارجية أو المسند على ما تقرر فهل هذا جار على ما يأتى للمصنف ان مدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها (قلت) يمكن ان يجرى عليه أيضا لان المدلول وان كان هو الحكم عنده الا ان المقصود بالافادة متعلقه الذى هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاوقوع كما سيأتى بيانه وأما الوجه الثانى وهو انه يقتضى ان خارجى الخبر اعم من نسبته الذهنية لا مساو لها والامر بالعكس أى انه مساو لها لا أعم منها فما زعمه فيه من الاقتضاء المذكور ممنوع فان قيل وجه الاقتضاء الحكم بجواز الاخبار ببعض الخارجى لانه لو ساواها لم يمكن الاخبار ببعضه مع امتناع الاخبار ببعضها قلنا هذا لا يدل لانا ان حملنا الخارجى على المخبر به فالامر واضح لمباينة النسبة حينئذ فلا يتصور ان يكون بينهما عموم ولا مساواة وان حملناه على النسبة الخارجية فالحكم الاخبار ببعضها سواء كان بمعنى الاخبار ببعض متعلقها أو ببعض نفسها على ما تقدم بيانه لا يقتضى ما ذكر لان التبعيض بالنسبة لمطلق النسبة لا لنسبة هذا الخبر فالمعنى ان نسبة هذا الخبر أو متعلقها بعض من مطلق النسبة أو من متعلق مطلق النسبة بمعنى ان نسبة هذا الخبر فرد من مطلق النسبة ومتعلق نسبة فرد من مطلق المتعلق مثلا قولنا فى الشام الغنم السائمة له نسبة خارجية وهى وقوع الحصول فى الشام للغنم السائمة فى الخارج لهذه النسبة متعلق وهو الحصول فى الشام الخارجى وهما فردان من وقوع الحصول فى الشام للغنم مطلقا ومن مطلق الحصول فى الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة والحاصل ان المعنى ان نسبة بعض الاخبار كقولنا فى الشام الغنم يجوز الاخبار ببعضها أو ببعض متعلقها بان يؤتى بخبر آخر يفيد ذلك كقولنا فى الشام الغنم السائمة فتأمل * واعلم ان هذا كله من باب المجاراة فى البحث وبيان ما فى نظره هذا والا فدفع هذا النظر لا يلزم واحدا من المصنف والشارح اذ لم يزيدا على حكايته بدليله ولم ينتصب واحد منهما لاختياره ولا لتأييده بل كلاهما يعتقد ان ضعفه ورده كما لا يخفى وقد صرحوا بان الحكاية لا تعترض الا مجازا والله أعلم (قوله فاتفقوا على حجيته) قال شيخنا العلامة قد مر انه فسر الحجية بكونها مدلول اللفظ وذلك

فاتفقوا على حجيته وان اختلفوا فى طريق الدلالة عليه كما تقدم

مانع من الاتفاق عليها كما يشهد به قوله وان اختلفوا فليتأمل انتهى (وأقول) قدمر بيان بطلان ما زعمه من انه فسر الحجية بكونها مدلول اللفظ وحينئذ يبطل ما رتبه على ذلك من قوله وذلك مانع من الاتفاق عليها الخ (قوله مسئلة الغاية قيل منطوق) فيه أمران الاول ان قوله الغاية على حذف مضاف أى مدلول أو مفادا وحكم الغاية مثلا ويحتمل ان يكون اسما فى الاصطلاح للمدلول مثلا والثانى قال الزركشى ذهب القاضى أبو بكر الى ان الحكم فى الغاية منطوق وادعى ان أهل اللغة اتفقوا على ما يقوم مقام نصهم على ان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها الا انهم اتفقوا على ان الغاية ليست كلاما مستقلا فان قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يطهرن لا بد فيه من اضمار لضرورة تفهيم الكلام وذلك المضمر اما ضد ما قبله أو غيره والثانى باطل لانه ليس فى الكلام ما يدل عليه فتعين الاول ويقدر وحتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل قال والاضمار بمنزلة الملفوظ فانه انما يضمر لسبقه الى فهم العارف باللسان وعلى ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية فقال هو عندنا من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم ومن هذا يعلم ان كلام ابن الحاجب فى النقل عن القاضى مقتضى انه مفهوم ليس بجيد وكلام القاضى فى التقريب مصرح بما ذكرنا لكن الجمهور على انه مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك اه كلام الزركشى وقضية ما نقل عن القاضى انه أعنى القاضى أراد بالمنطوق اما المنطوق الصريح لانه جعل المعنى المراد فى الآية مدلولا عليه باللفظ المقدر وحكم بان المقدر بمنزلة الملفوظ وهذا لا يكون الا منطوقا صريحا الا انه لا معنى للمنطوق الا ما دل عليه بلفظ مستعمل فيه وهذا على هذا التقدير كذلك واما المنطوق الاشارى ويكون المنطوق الاشارى عنده ما كان مدلولا بالوضع للفظ غير مستقل ويكون الاضمار الذى اعتبره بيانا للمعنى لانه يقدر ذلك اللفظ فى نظم الكلام فلا يكون المنطوق الاشارى عنده ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو قياس ما قال به ابن الحاجب من ان دلالة اللفظ على لازم ما وضع له ثم ان جواب الجمهور عما قاله القاضى يقتضى انه لو ثبت قالوا به وقد وافقهم المصنف فقد يقتضى ذلك منه انه لا يجرى على اصطلاح ابن الحاجب المذكور فان صح ذلك كان هو مختاره فى هذا الكتاب فليتامل جدا فى المقام (قوله والحق انه مفهوم) قال شيخنا العلامة قد علمت فيما مر أن قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يدل على ثبوت حلها له بعد نكاح زوج غيره وأنه معنى غير مقصود أى اصالة فينطبق عليه حد المنطوق الاشارى فالحق هو الاول انتهى (وأقول) أما أولا فقد تقدم ان قضية المنقول عن القاضى القائل بأن الغاية منطوق انه أراد اما المنطوق الصريح واما المنطوق الاشارى لكن بمعنى ما كان مدلولا وضعيا بلفظ غير مستقل لا بمعنى ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو الموافق لطريقة ابن الحاجب وحينئذ فما ذكره الشيخ لا ينتج حقية المنطوق بواحد من هذين المعنيين وأما حقيته بالمعنى الذى أراده الموافق لتفسير ابن الحاجب لغير الصريح فلا يفيد لان كلام المصنف ليس فى ذلك وأما ثانيا فلقائل أن يمنع ان مجرد الدلالة على ما ذكر يكفى فى كونه منطوقا اشاريا الا ان شرطه أن يكون لازما للموضوع له كما قدمه واللزوم هنا ممنوع لتوقف الحل بعد نكاح زوج غيره على أمور أخر قد لا توجد كطلاق الزوج الآخر وانقضاء عدته وبعد وجوده قد يقوم مانع آخر وقد جزم ابن الحاجب بانها

* (مسئلة الغاية قيل منطوق) أى بالاشارة كما تقدم لتبادره الى الاذهان (والحق) انه (مفهوم) كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشئ الى الاذهان أن يكون منطوقا

مفهوم

مفهوم مع قوله بانقسام المنطوق الى صريح وغيره كالاشارة على ان المنطوق الاشارى من افراد المنطوق الغير الصريح كما تقرر ولانسلم ان المصنف فى هذا الكتاب يرى انقسام المنطوق الى الصريح وغير الصريح فيجوز أن يكون غير الصريح عنده من أقسام المفهوم ولا ينافيه ماسبق من قوله ثم ماقيل انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الغاية قيل منطوق أى بالاشارة كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يرى انقسامه اليهما لكنه تفسير غير الصريح بما تقدمت الاشارة اليه لا بالمعنى الذى فسره به ابن الحاجب وحينئذ فيجوز أن يريد بقوله والحق انه مفهوم نفى كونه منطوقا مطلقا بناء على انحصار المنطوق عنده فى الصريح الذى ليس هذا منه أو نفى كونه منطوقا اشاريا بالمعنى الذى تقدمت الاشارة اليه لا بالمعنى الذى قاله ابن الحاجب وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام الشارح من حمله على انه أراد نفى كونه منطوقا اشاريا فليتأمل (قوله يتلوه الشرط) أقول قد يستشكل تأخر الشرط مع ان معناه ما يلزم من عدمه العدم بخلاف الغاية لا يقال هذا لا يرد لانه يلزم من عدمه عدم المشروط وهذا أمر خارج عن المفهوم الذى الكلام فيه مثلا قوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن يلزم من عدم الحمل عدم الانفاق عليهن وهذا أمر خارج عن المفهوم فاللزوم الذى أفاده الشرط غير متعلق بالمفهوم حتى يترجح به مفهوم الشرط على مفهوم الغاية لانا نقول هذا وهم محض بل لم يتعلق اللزوم الا بالمفهوم لان مفهوم هذه الآية مثلا ان غير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن وهذا بعينه هو الذى لزم من عدم الشرط نعم يمكن أن يجاب بأن الكلام فى الشرط اللغوى ومعناه لا يجب أن يكون شرطا عقليا فاللزوم فيه لا يلزم أن يكون عقليا فلا يقاوم المنطوق فما قيل بانه منطوق أقوى مما لم يقل أحد بأنه منطوق نعم قد يكون معنى الشرط اللغوى شرطا عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا وحينئذ لا يبعد تقديمه على مفهوم الغاية فليتأمل (قوله ومثله) أى الشرط كما قاله السيد فى ذلك فصل المبتدا ينبغى أن يكون مثل فصل المبتدا طريق الحصر بلا فصل بل بتعريف الجزءين أو بعموم الاول وخصوص الثانى على ماسبق كما فى العالم زيد وزيد العالم والكرم فى العرب والائمة من قريش (قوله فطلق الصفة) قال شيخ الاسلام فيه تجوز لانه شامل للصفة المناسبة وغير المناسبة والمراد به غير المناسبة كما نبه عليه الشارح انتهى أقول يحتمل أن التجوز بحذف المضاف والتقدير فباقى مطلق الصفة وهو غير المناسبة ويحتمل انه باطلاق اسم المطلق على المقيد لان لفظ مطلق الصفة اسم لمفهوم الصفة الشامل للمناسبة وغير المناسبة وقد أريد به غير المناسبة فقط ويحتمل انه بان أريد باطلاق الصفة على المناسبة تجردها وخلوها عنها الاعدم اعتبارها الذى هو الظاهر من اطلاق صفة المناسبة والقرينة على التقديرات الثلاث الاستحالة التى عدوها من قرائن المجاز وبيان ذلك ان لمطلق الصفة فردين صفة مناسبة وصفة غير مناسبة وقد رتب بين مطلق الصفة والصفة المناسبة وهذا الترتيب ممكن بالنسبة للفرد الثانى محال بالنسبة للاول لانه ان اتحدت الصفتان المرتب بينهما فالترتيب بين الشئ ونفسه محال وان اختلفتا فتقديم احداهما على الاخرى ترجيح من غير مرجح وهو محال أيضا والحاصل ان المصنف تجوز لقرينة ومثله جائز كما لا يخفى نعم لو اختلفت الصفتان المناسبتان لكن كانت احداهما أنسب لم يبعد تقديم مفهومها وأما قوله كما نبه عليه الشارح

(يتلوه) أى الغاية (الشرط) اذ لم يقل أحد انه منطوق وفى رتبة الغاية اعنى فسياقى قول انه منطوق أى بالاشارة كما تقدم ومثله فى ذلك فصل المبتدا وتقدم ان مرتبة الغاية تلى مرتبة لا عالم الازيد (فالصفة المناسبة) تتلو الشرط لان بعض القائلين به خالف فى الصفة (فطلق الصفة) عن المناسبة (غير العدد) من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات

فهى سواء تناولوا الصفة المناسبة (قال العدد) يتناولوا المذكورات لانكار قوم له دونها كما تقدم (فتقديم المعمول) اخر المفاهيم

(لدعوى البيانيين) فى فن المعانى (افادته الاختصاص) أخذا من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) فى ذلك (والاختصاص) المفاد (الحصر) المشتمل على نفى الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (حيث أثبته وقال ليس هو الحصر) وانما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فان الخاص كضرب زيد بالنسبة الى مطلق الضرب قد يقصد فى الاخبار به لا من جهة خصوصه فيؤتى بألفاظه فى مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لافادة ذلك نحو زيدا ضربت فليس فى الاختصاص ما فى الحصر من نفى الحكم عن غير المذكور وانما جاء ذلك فى اياك نعبد للعلم بأن قائليه أى المؤمنين لا يعبدون غير الله وحاصله ان التقديم للاهتمام وقد ينضم اليه الحصر لخارج واختاره المصنف فى شرح المختصر وأشار اليه هنا بقوله لدعوى البيانيين (مسئلة انما) بالكسر (قال الآمدى وأبو حيان)

فينبغى أن لا يكون التنبيه من مجرد قوله عن المناسبة عقب قوله مطلق الصفة لان ذلك لا يفيد التقييد بعدم المناسبة وانما يفيد عدم التقييد بالمناسبة كما هو ظاهر بل من قوله بعد غير مناسبات (قوله فهى سواء) قال الزركشى واقتضى كلامه أى المصنف ان بقية أقسام مفهوم الصفة من العلة والظرف والحال على السواء وينبغى أن يكون أعلاها العلة لدلالتها على الايماء فهى قريبة من المنطوق انتهى وفى تصريح الشارح بمقتضى كلام المصنف مخالفة له (قوله لدعوى البيانيين) ينبغى أن يكون علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم المعمول لا لترتيبه على ما قبله وتأخيره عنه كما يتوهم من العبارة فانه لا يفيد ذلك كما لا يخفى فليتأمل (قوله خلافا للشيخ الامام الخ) أقول قد يفهم من العبارة أن اختلاف الشيخ الامام مع غيره فى تفسير مراد البيانيين وفيه نظر لان عبارات البيانيين فى تقرير تقديم المعمول والتمثيل له وتطبيق الامثلة مصرحة بارادتهم الحصر بل منهم من عبر بلفظ الحصر كما لا يخفى كل ذلك على الواقف على كلامهم فكيف يتأتى له مع ذلك تفسير عبارتهم بما ذكره فالظاهر ان الشيخ الامام لم يذكر ما قاله تفسيرا لمرادهم بل لبيان مختاره فيكون موافقا لابن الحاجب وأبى حيان فى عدم افادة التقديم الحصر وان أوهم صنيع المصنف خلافه ولعل الحامل على هذا الصنيع تكلم الشيخ الامام على عبارة الاختصاص وتفسيرها بما ذكره وحمل عبارة غير البيانيين عليه بخلاف ابن الحاجب وأبى حيان لم يتعرضا لشئ من ذلك بل لمجرد المخالفة فى افادة التقديم الحصر مع اعتقادهما ان الاختصاص والحصر بمعنى (قوله حيث أثبته وقال ليس هو الحصر) قال الكورانى ونقل عنه انه قال الفضلاء لم يقولوا فى تقديم المعمول بلفظ الحصر بل أتوا بلفظ الاختصاص وحاصل ما قاله راجع الى ما ذكره الشيخ ابن الحاجب من ان مجرد التقديم للاهتمام ثم قال والحصر فى اياك نعبد يفهم من القرائن لا من التقديم غاية ما فى ذلك ان الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما تقدم وهذا يطلقه واستدل على ما نقل عنه بعض الشارحين بانه لو كان التقديم يفيد لافاده فى قوله تعالى أفغير دين الله يبغون ولا يجوز أن يراد الحصر لفساد المعنى لانه قبل دخول الهمزة على تقدير الحصر يكون معناه غير دين الله يبغون وبعد دخول همزة الانكار الذى هو معنى النفى يكون المنكر حصر الطلب فى غير دين الله ولا يلزم منه انكار اشتراك الطلب لدين الله ولغير دين الله ونحن نقول قد ذكر الشيخ عبد القاهر ونقل عنه المحققون ان النفى اذا دخل كلاما فيه قيد تارة يتوجه الى التقييد بقاء أصل الفعل كقولك وقد ضربت عبدك ما ضربته عبثا وتارة يتوجه الى المقيد فينتفى مع قيده كقوله تعالى وما قتلوه يقينا اذ القتل منفى من أصله والاعتماد فى ذلك على القرائن اذا تقرر هذا فنقول فى قوله تعالى أفغير دين الله يبغون انما توجه النفى المستفاد من الهمزة على أصل الفعل وهو طلب غير دين الله مطلقا لا على القيد الذى هو معنى الحصر المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كما ظهر لك فى قوله تعالى وما قتلوه يقينا وهذا مما لا ريب فيه وأما قوله ان الفضلاء لم يذكروا الا لفظ التخصيص فمما لا ينبغى أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وحيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبير عنه بلفظ الحصر والاختصاص قال الزمخشرى فى أول سورة التغابن قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على

اختصاص

كقول أبي حنيفة من جملة ما تقدم عنه (لا تفيد الحصر) لانها ان المؤكدة وما الزائدة الكافة فلا تفيد النفي المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم انما الربا في النسيئة اذ ربا الفضل ثابت اجماعا وان تقدمه خلافه واستفادة النفي في بعض المواضع من خارج كما في انما الهكم الله فانه سيق للرد على المخاطبين في اعتقادهم الهة غير الله تعالى (و) قال الشيخ (أبو اسحق الشيرازي والغزالي و) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهراسي بكسر الهمزة والكاف ومعناه في لغة الفرس الكبير (والامام) الرازي (تفيد) الحصر

اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال ما حاصله ان الحمد اذا اختص بالله ولم يتجاوزه فكيف يحمد الانسان على فعله الحسن وأجاب بأن ذلك الحمد مجاز مع ان الشيخ عبد القاهر الذي هو قدوتهم كلامه مشحون بلفظ الحصر وفي بعض الشروح انه قد يحتج لتغايرهما بقوله تعالى والله يختص برحمته من يشاء اذ لا يجوز أن يقال يحصر رحمته لانه لا يمكن حصرها وهو التبس عليه معنى الحصر المراد هنا وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه بالحصر الذي هو الاحصاء والاحاطة ولا يشك عاقل في صحة قولنا رحمة الله مخصرة في المؤمنين أي في الآخرة لا تتجاوزهم الى الكفار وان كانت رحمته لا يحيط بها أحد كما ولا كيفا وانما تعرض لهذه المباحث نصحا للمستفيدين الطالبين للحق والانفة وطها في غاية الجلاء انتهى (وأقول) أما قوله ونحن نقول الخ فهو كلام قريب وكان الشيخ الامام نظر الى الاستعمال الاكثر من توجه النفي الى القيد لكن يخدش استدلاله حينئذ احتمال ارادة الاستعمال الآخر وان كان أقل كما هو المراد في نحو ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع أي لا شفاعة ولا طاعة وأما قوله فما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى الخ فغير موجه بل هو ساقط لان مقصود الشيخ انهم عبروا بلفظ الاختصاص ولا يلزم انهم أرادوا به الحصر فهو يمنع ارادتهم الحصر به فكيف يرد هذا بأنهم حيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبيرين والظاهر انه أراد بالفضلاء غير هؤلاء المتأخرين المشهورين بفن البيان كالسكاكي والزمخشري وأما هؤلاء فهو قاصد مخالفتهم فلا يرد عليه ما قاله الزمخشري ونحوه وأما قوله وفي بعض الشروح الخ فمراده من بعض الشروح شرح الزركشي لكن ما زعمه من الالتباس غير صحيح بل ليس مراده الا الحصر المشهور الذي هو الاثبات والنفي ووجه ما قاله حينئذ ان رحمة الله تعالى لما ثبت وقوعها وعمومها الكل مخلوق دنيا وأخرى اذ الكفار مرحومون في الآخرة حتى في جهنم ومن رحمتهم فيها عدم تعذيبهم بأشد مما هم فيه مما هو ممكن كما لا يخفى لم يمكن حصرها في أحد بمعنى ثبوتها له دون غيره فلا يمكن فان قيل هذا مسلم اذا أريد مطلق الرحمة فان أريد نوع مخصوص منها أمكن الحصر بالمعنى المذكور قلنا هذا اعتراض آخر ويجوز أن يكون الزركشي أشار اليه بقيد التقليلية فلا يكون الاعتراض بالالتباس الذي زعمه وبذلك يظهر انه لا منشأ لما زعمه من الالتباس الا التباس مراد الزركشي عليه وعدم اهتدائه اليه (قوله كقول أبي حنيفة من جملة ما تقدم عنه) قال الكمال قد قدمنا ان الحصر المفاد بانما عند الحنفية عبارة ومنطوق كما حرره شيخنا في تحريره فكلام الشارح هنا منتقد انتهى (وأقول) قد قدمنا ما يدفع هذا الانتقاد وحاصله ان قول الحنفية بما ذكر لا يستلزم قول أبي حنيفة به وكثيرا ما يخالف الحنفية أبا حنيفة كما هو معلوم والشارح انما نقل عن أبي حنيفة فالاعتراض عليه بقول الحنفية بخلافه انما يصح بعد أن يثبت قول أبي حنيفة به ولم يفعل بل لو ثبت قوله به لم يلزم الاعتراض أيضا لجواز اختلاف قوله لظهور انه كثيرا ما يختلف أقوال الائمة (قوله الكيا الهراسي بكسر الهمزة والكاف) قال الكوراني وافظ الكيا في المتن بكسر الكاف وفتح همزة الوصل اذ اللام فيه للتعريف ولفظ كيا مجردا عن اللام اسم جنس لطائفة من ملوك العجم كتبع الملك حمير وقيصر لملك الروم وكسر الهمزة على ما في بعض الشروح سهو ظاهر انتهى وأقول ما ذكره

المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو انما قام زيد أي لا عمرو او نفي غير الحكم عن المذكور نحو انما زيد قائم أي لا قاعد (فهما وقيل نطقا) أي بالاشارة كما تقدم لتبادر الحصر الى الاذهان منها وان عورض في بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما في حديث الربا السابق ولا بعد في افادة المركب ما لم تفده أجزاؤه ولم يذكر المصنف امام الحرمين مع قوله بانما كما تقدم لانه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق (و) أنما (بالفتح الاصح ان حرف أن فيها) من حيث انه من افراد أن (فرع) ان (المكسورة) فهي الاصل لاستغنائها بمعموليها في الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معموليها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل للمركب وقيل كل أصل لان له محالا يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أي من هنا وهو ان المفتوحة فرع المكسورة أي من أجل ذلك اللازم له فرعية أنما بالفتح لانما بالكسر (ادعى الزمخشري) في تفسير قل انما يوحى الي أنما الهكم اله واحد وتبعه البيضاوي فيه (افادتها) أي افادة انما بالفتح (الحصر) كانما بالكسر لان ما ثبت للاصل يثبت للفرع حيث لا معارض والاصل انتفاؤه والزمخشري وان لم يصرح بهذا المأخذ فقوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والعجب

الشارح من كسر الهمزة تبع فيه الاسنوي في المهمات كما قاله شيخ الاسلام ودعوى السهو غير مسموعة بلا ابداء سند صحيح صريح خصوصا مع نقل الاسنوي ذلك عن الامام الثبت الضابط ومجرد كون اللام للتعريف لا يقتضي ذلك في غير لغة العرب اذ لهم تصرف لا يوافق تصرفات العرب فليتأمل (قوله المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور الى قوله أو نفي غير الحكم عن المذكور الخ) قال شيخنا العلامة ثم في صدق حد المفهوم على النفي الثاني نظر لا يخفى انتهى وأقول لا وجه لهذا النظر فضلا عن وصفه بعدم الخفاء كما لا يخفى فتأمل (قوله لانه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق) أقول قد يناقض هذا قوله السابق قبيل مسئلة الغاية قبيل منطوق ما نصه وأما غيرهما مما تقدم فصرح أي امام الحرمين منه بالعلة الى ان قال وانما فان هذا يفيد المفهومية لان كلامه فيها ويمكن أن يجاب بأن مراده من السابق ان كلام الامام ظاهر بقرينة السياق في ارادة المفهوم لكنه لم يصرح به ولا ينافي ذلك قوله فصرح منه بالعلة وانما لان التصريح بالاداة لا بأن افادتها بطريق المفهوم وفيه نظر ولعل الوجه في الجواب ان مراد الامام بالمفهوم المدلول وهو محتمل للمفهومية والنطقية والذي رأيته في البرهان فيما يتعلق بانما ما نصه لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص باللقب نفي ما عدا المسمى بلقبه فان الانسان لا يقول رأيت زيدا وهو يريد الاشعار بانه لم ير غيره فان وهم أراد ذلك قال انما رأيت زيدا وما رأيت الا زيدا انتهى فقوله فان هو أراد ذلك قال انما رأيت زيدا صريح في ان قولك انما رأيت زيدا كما يفيد رؤية زيد يفيد عدم رؤية غيره لكن ليس في هذا الكلام تصريح بان افادته عدم رؤية زيد بطريق المفهوم أو بطريق المنطوق لكنه بواسطة السياق ظاهر في الاول ثم رأيت شيخ الاسلام قال لا يقال بل صرح بأنه مفهوم فيما نقله عنه الشارح في مسئلة المفاهيم الا اللقب حجة لانا نقول صرح ثم بأنه مفهوم يفيد الحصر لا بانه يفيد مفهوما أو منطوقا أي بالاشارة اه فليتأمل هذا الجواب فانه لم يظهر الفرق بين كونه مفهوما يفيد الحصر وكونه يفيد الحصر مفهوما فان تركيب انما يفيد أحد جزئي الحصر وهو اثبات الحكم للمذكور منطوقا والجزء الآخر وهو نفي الحكم عن المسكوت هو محل الخلاف في انه مفهوم أو منطوق كما هو ظاهر فلا معنى لافادته الحصر مفهوما اذ كونه مفهوما يفيد الحصر الا انه دل على النفي المحقق للحصر بطريق المفهوم الا ان يريد بقوله مفهوما من قوله مفهوما يفيد الحصر معنى مدلولا وهو صادق بالمفهوم والمنطوق فليتأمل (قوله اللازم له فرعية انما) قال شيخنا العلامة انما أحوجه الى ملزوم ذلك واستلزامه له جعله ان بالفتح من حيث هي فرع ان بالكسر من حيث هي ولو حمل المتن على ظاهره من كون ان بالفتح في انما فرع ان بالكسر في انما استغنى عنهما لانه أي اللازم بعينه وهو المأخوذ حقيقة اه وأقول ما زعمه من انه لو حمل المتن على ما ذكر استغنى عنهما فهو ممنوع منعا واضحا لان فرعية ان بالفتح في انما لان بالكسر في انما غير فرعية مجموع انما بالفتح لمجموع انما بالكسر اذ فرعية جزء احدى الكلمتين لجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين للاخرى فلا بد في بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزمخشري من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هي المنشأ بالحقيقة لما ذكره الزمخشري ولعمري ان هذا في غاية الظهور فلله در هذا الشارح

والعجب كيف خفي هذا مع ظهوره على الشيخ ولكن حبك للشيء يعمي ويصم على انه قد يمنع ظهور المتن في ان ما جعله أصل أن المفتوحة في أنما هو ان المكسورة في انما بل ظاهره انه ان المكسورة منفردة أو مطلقا فتأمل (قوله أي في امر الاله) قال المحشيان نبه به على ان القصر بانما اضافي لا حقيقي اه (وأقول) فيه نظر اذ التنبيه على ان القصر اضافي ليس بقوله أي في أمر الاله بل بقوله أي لا يتجاوزه الى ان يكون الاله متعددا ولهذا قال شيخنا العلامة قوله أي في أمر الاله تخصيص للوحي المقصور لصدق القصر لا الاشارة الى انه اضافي لان الاضافي تخصيص شيء بشيء بالاضافة الى معين آخر لا الى جميع من عداه اه أي وتخصيص الوحي بالوحدانية ليس بالاضافة الى أمر الاله بل بالاضافة الى التعدد وقد يجاب عنهما بان هنا اضافتان احداهما كون الوحي في أمر الاله لا في أمر غيره والثانية كونه بالنسبة من أمر الاله الى وحدانيته دون غيرها فيه فكلامهما بالنسبة للاضافة الاولى ثم قال في قوله أي لا يتجاوزه الخ اشارة الى ان القصر الاول اضافي لانه قصر الوحي في أمر الاله على وحدانيته بالاضافة الى تعدده فقط لا الى جميع ماعداها الان منه ما أوحي اليه به نحو كونه عالما مريدا قادرا اه (قوله على استئثار الله تعالى بالوحدانية) قال شيخنا العلامة فيه تدافع لان الاستئثار هو الانفراد فهو اشارة الى القصر الثاني في الآية واستئثار هو القصر والله تعالى هو المقصور عليه والوحدانية هو المقصور والمخاطب بهذا القصر من يعتقد الشركة في المقصور وهم المشركون كما نبه عليه قريبا واعتقاد الشركة في الوحدانية تدافع لا خفاء فيه فالصواب ان يقول بالالوهية التي هي مصدر الهكم الواقع في الآية مقصورا والتعبير عن المقصور عليه في الآية وهو اله واحد بالله تعالى نظرا الى انه المراد منه كأنه قال انما الهكم الله ثم في التعبير باستئثار اشارة الى ان القصر الثاني قصر افراد وهو عدم الشركة فهي ملحوظة منه نفيا اه وأقول اما التدافع الذي زعمه فمعناه ان الشركة والوحدانية متنافيان لان الشركة تقتضي التعدد والوحدانية تقتضي عدم التعدد فالشركة في الوحدانية غير متصورة قطعا فلا يتصور من عاقل اعتقاد الشركة في الوحدانية واما الاعتراض بهذا التدافع فهو مبني على غير أساس وذلك لانه مبني على حمل القصر الثاني في كلام الزمخشري على انه من قصر الصفة على الموصوف قصر افراد حتى يكون للرد على من اعتقد اشتراك الوحدانية بين الله تعالى وبين غيره لان المخاطب بقصر الصفة على الموصوف قصر افراد من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين كما تقرر في محله أما الحمل على انه من قصر الصفة على الموصوف فهو صريح قوله والله تعالى أي المعبر عنه باله واحد كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة أن انما القصر الاول على الثاني هو المقصور عليه والوحدانية أي المعبر عنها بالهكم كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة انما المذكور هو المقصور وأما الحمل على انه قصر افراد فهو صريح قوله من يعتقد الشركة في المقصور وقوله واعتقاد الشركة في الوحدانية لكن هذا أعني حمل القصر الثاني على ما ذكروهم فاحش فانه شيء لا يقتضيه كلام الزمخشري الذي حكاه عنه الشارح ولا ضرورة به بوجه من الوجوه اليه مع عدم استقامته في نفسه لان قصر الصفة على الموصوف قصر افراد انما يخاطب به من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين وهذا الاعتقاد لا يتصور هنا من عاقل

أي في أمر الاله مقصور على
استئثار الله تعالى بالواحدانية
أي لا يتجاوزه الى أن يكون
الاله كغيره متعددا

ابداهة استحالة ذلك الاشتراك هنا اذ اشتراك موصوفين فى الوحدانية أى الوحدة فى الالوهية
من أظهر المحالات (فان قلت) بل كلام الزمخشرى يقتضى ان القصر من قبيل قصر الافراد
لان قوله استئثار الله بالوحدانية أى انفراده بها يدل على ان المخاطب يعتقد الاشتراك فيها وتعدد
الموصوف بها (قلت) ستعلم قريبا جواب ذلك وانما هو أعنى القصر الثانى من قصر الموصوف
أى الهكم بمعنى معبودكم بالحق على الصفة اى الوحدانية المعبر عنها باله واحد أى لا يتجاوز تلك
الصفة التى هى الوحدانية أى الوحدة فى الالوهية الى صفة أخرى كالتعدد فيها الذى اعتقده
المشركون على ما هو قاعدة انما من دلالتها على قصر الجزء الاول بعدها على الثانى وعلى ما هو
الظاهر الخالى عن التكلف من موصوفية الهكم بقوله اله واحد بخلاف العكس لاحتياجه
الى التكلف ومخالفة الظاهر كما لا يخفى قصر قلب فهو للرد على من اعتقد عكس حكم المتكلم
الذى هو الوحدانية وذلك العكس هو التعدد وان الاله أى المعبود بالحق موصوف بالتعدد
لا بالوحدانية وعلى هذا فسقوط ما توهمه من التدافع مما لا يحوم حوله خفاء اذ لا تنافى بين
التعدد والاله فيتصور اعتقاد تعدده (فان قلت) بل بينهما تناف كما يعلم من أدلة امتناع التعدد
المقررة فى علم الكلام (قلت) التدافع المعترض به ليس هو التنافى مطلقا ولو بحسب دلالة الدليل
والا لزمه ثبوت التدافع فيما صوبه اذ فى اعتقاد الشركة فى الالوهية تناف باعتبار دلالة الدليل
اذ قد دل البرهان على استحالة تعدد الاله بل هو التنافى بحسب بديهة العقل أو نقول باعتبار
مجرد تصور مفهوم الشيئين فتأمله واما ما صوبه فلا يخفى ما فيه من التكلف الذى لا حامل عليه
ولا داعى اليه لانه جعله من قبيل قصر الصفة على الموصوف المحوج الى حمل الهكم على الصفة
واله واحد على الموصوف مع انه لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان العكس هو الاليق ان لم
يكن واجبا اذ لا يفهم من الهكم اله واحد الا موصوفية الاول وصفية الثانى فما صوبه ليس الا
من عكس الصواب بلا ارتياب بل عبارة الزمخشرى مصرحة بذلك حيث قال ما نصه انما القصر
الحكم على شئ أو لقصر الشئ على حكم كقولك انما زيد قائم وانما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان
فى هذه الآية لان انما يوحى الى مع فاعله بمنزلة انما يقوم زيد وأنما الهكم اله واحد بمنزلة انما زيد
قائم وفائدة اجتماعهما الدلالة على ان الوحى الى رسول الله مقصور على استئثار الله بالوحدانية
انتهى فانظر قوله وأنما الهكم اله واحد بمنزلة انما زيد قائم فانه صريح قطعا فى حمله على قصر
الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى انما زيد قائم وعبارة القاضى البيضاوى اى ما يوحى
الى الا انه لا اله لكم الا اله واحد وذلك لان المقصود الاصلى من بعثته مقصور على التوحيد
فالاولى لقصر الحكم على الشئ والثانية على العكس انتهى وهى أيضا صريحة فى ان القصر الثانى
من قصر الموصوف على الصفة فانه جعله من قصر الشئ على الحكم وقصر الشئ على الحكم لا خفاء
فى انه من قصر الموصوف على الصفة ومما يوضح ذلك انه لو قيل انما الهكم واحد لم يكن الا من
قصر الموصوف على الصفة فزيادة اله للتوطئة للوصف بواحد والاشارة الى ان المراد الوحدة فى
الالوهية لا تفسير ذلك وأما قوله ثم فى التعبير باستئثار اشارة الى ان القصر الثانى قصر افراد
فاقول فيه ان تفسير الزمخشرى بما ذكر وان أوهم ذلك لكنه غير مراد له قطعا بل لم يرد الا قصر
القلب وكأنه أراد باستئثار الله بالوحدانية اختصاصه بها بمعنى انه لم يتجاوزها الى تعدد الاله

لا بمعنى

لا يجمعى انفراده بها بمعنى عدم مشاركة غيره فيها كما صرح ببيان ذلك الشارح بقوله أى لا يتجاوزه الى ان يكون الاله كغيره متعددا كما عليه المخاطبون انتهى فانه يلزم من اعتقاد المخاطبين تعدد الاله كون القصر قصر قلب لتنافى صفتى التعدد والوحدانية وبداهة استحالة اجتماعهما اذلا يمكن مع اعتقاد التعدد اعتقاد الوحدانية فحيث اعتقد المخاطب التعدد لم يمكن أن يكون القصر الا من قبيل قصر القلب وكيف يقع من عاقل فضلا عن فاضل فضلا عن مثل الزمخشرى أحد مشاهير فرسان البلاغة ارادة قصر الافراد هنا مع ما تبين انه من قصر الموصوف وقد شرطوا فيه عدم تنافى الوصفين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما فى الموصوف وتنافيهما هنا من أجلى البديهيات بل لو كان من قصر الصفة لم يمكن من مثل الزمخشرى أيضا ارادة قصر الافراد اذ لا بد فيه من امكان الاشتراك فى الصفة ليصح اعتقاد المخاطب الاشتراك فيها كما هو ظاهر وان لم يصرحوا به فيما علمت (فان قلت) يكفى فى الاعتراض ايهام العبارة (قلت) فيرجع الاعتراض الى المناقشة فى العبارة وقد اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين وكيف يصح لعاقل فضلا عن فاضل المبالغة على الزمخشرى أحد فرسان ميادين البلاغة فيما هو من بديهياتها بمجرد ايهام العبارة (فان قلت) لم لم يجعلوا هذا القصر من قصر التعيين قلت لعدم ملاءمته المقام والسياق كما لا يخفى وعليك بالتأنى واحسان التأمل والله هو الموفق (قوله كما عليه المخاطبون) قرره شيخنا العلامة وبين انه موافق للمقصود من الاشارة الى أن القصر قصر قلب ثم قال ومن المشكل ادعاء القصر فى الآية الكريمة وأن المخاطب به من يقر بالمقصور وثبوته لغير المذكور انفرادا أو شركة أو احتمالا والمخاطبون بالآية مشركون ينكرون أصل الوحى فضلا عن تعلقه بمعين الا أن يقال نزل المنكر منزلة المقر لان معه ما ان تأمله ارتدع انتهى (واقول) يمكن أن يكون مادة جوابه قول البيضاوى فى قوله تعالى عقب ما تقدم فهل أنتم مسلمون مخلصون العبادة لله تعالى على مقتضى الوحى المصدق بالحجة وقد عرفت أن التوحيد مما يصح اثباته بالسمع انتهى (قوله ومثل ذلك قوله) قال شيخنا العلامة فى النسخ بعد صورة تعالى زيدت سهوا توهما ان ضمير قوله لله تعالى والصواب اسقاطها والضمير للزمخشرى ومقوله أراد الخ (وأقول) قوله فى النسخ صوابه أن يقول فى بعض النسخ والا فهذه الزيادة لا وجود لها فى نسخ صحيحة كثيرة رأيناها ولعل الشيخ اعتمد فيما قاله على نسخته وقوله زيدت أى من بعض جهلة النساخ وقوله والصواب اسقاطها هذا أظهر من أن ينبه عليه بل لا حاجة الى التنبيه على ما وقع فى نسخة محرفة من بعض جهلة النساخ بل كان الواجب اصلاحها من غير زيادة على ذلك فان حمل هذه النسخة على تحريف جهلة النساخ مما لا يخفى على أقل الطلبة (قوله وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت) قال شيخنا العلامة قال أبو حيان وأما جعل الزمخشرى أنما المفتوحة الهمزة مثل مكسورتها تدل على القصر فلا نعلم الخلاف الا فى انما بالكسر وأما أنما بالفتح فحرف مصدرى ينسبك منه مع ما بعده مصدر فالجملة بعدها ليست جملة مستقلة انتهى من اعراب السمين هذا كلام شيخنا (وأقول) ان أراد به الايراد على قول الشارح وان لم يصرحوا بذلك فهو غير وارد لان ضمير يصرحوا للجمهور فى قوله اشارة الى ما عليه الجمهور الخ وتصريح أبى حيان لا يدل على تصريح الجمهور لاحتمال انه ذكر ذلك استنباطا مع عدم تعرض الجمهور له كما لا يخفى ولو سلم فهو غير وارد

كما عليه المخاطبون ومثل ذلك قوله فى آية اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة أراد أن الدنيا ليست الا هذه الامور المحقرات أى واما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها ونقل المصنف افادتها الحصر عن التنوخى أيضا وفى الاقصى القريب وفى قوله كابن هشام ادعى اشارة الى ما عليه الجمهور من بقاء أن فيها على مصدريتها مع كفها بما وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت اكتفاء بكونها فيها من افراد أن وعلى هذا معنى الآية الاولى ما يوحى الى فى أمر الاله الا واحدانيته أى لا ما أنتم عليه من الاشراك ومعنى الثانية اعلموا حقارة الدنيا أى فلا تؤثروها على الآخرة الجليلة فبقاء أن فى الآيتين على المصدرية كاف فى حصول المقصود بجعلها من نفى الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا

مع قوله فيما علمت كما هو معلوم (قوله من الالطاف حدوث الموضوعات) قال الكوراني (أقول) الالطاف جمع لطف وهو فعل من الله يقرب به العبد من الطاعة ويبعده من المعصية واللام فيه عوض عن المضاف اليه والحدوث حصول الشيء بعد عدمه وكان المناسب للطف لفظ الاحداث كما وقع لابن الحاجب وكأن المصنف توهم على ما يفهم من بعض الشروح ان ذلك مختص بمذهب التوقيف والحدوث يشمل المذاهب كلها وليس بشيء لان حدوثه لا بد له من محدث وهو الله تعالى لانه خالق العباد وافعالهم بل لو وجه العدول بان الاحداث لما كان من نعم الله تعالى فالحدوث أولى لانه متفرع عليه وأقرب الى العباد منه لكان في الجملة وجها انتهى (وأقول) ما أحقه في هذا الاعتراض بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وذلك لانه لو فهم المراد بالالطاف ما وقع في هذا الجزاف فان المراد بها الامور الملطوف بالناس فيها كما بينه المحقق المحلي والعجب عدم تنبهه من كلامه المصرح بذلك وحينئذ فاستقامة التعبير بالحدوث ومناسبته في غاية الظهور ولكنه لما توهم لعدم احسان التأمل ان المراد بها ما قاله وقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لم يزد فيه على التشنيع بغلطه الفاحش في نسبة المصنف الى التوهم (قوله اللغويه) أقول قضية المعنى ان لا يختص باللغة العربية وان كان الغالب انصراف اطلاق اللغة الى العربية بل يشمل غيرها أيضا كما شمله أيضا قوله الآتي وهي الالفاظ الدالة على المعاني فليتأمل (قوله باحداثه تعالى) لما جعل حدوث الموضوعات من الالطاف المضافة اليه تعالى وكان يتوهم عدم اضافة الحدوث اليه تعالى على القول بان الواضع غيره تعالى بين اضافة الحدوث اليه تعالى على ذلك القول أيضا بذلك أعني قوله باحداثه تعالى الخ (قوله لانه الخالق لافعالهم) قال شيخنا العلامة لا يحتاج الى الجواب به الا اذا فسر الوضع باختراع لفظ ليدل على معنى أما ان فسر بما سيجيء من جعل اللفظ دليلا على المعنى فهو عارض للموضوعات فلا يلزم من مجرد احداثه تعالى اياها احداث عارضها (وأقول) هو كما ترى مبني على ان المراد من لفظ الموضوعات ذواتها وليس كذلك بل المراد اما الموضوعات من حيث انها موضوعات ومآله الى أن المراد حدوث وضع الموضوعات وهذا الوضع ان كان فاعله هو الله تعالى فلا اشكال في انه باحداثه تعالى وان كان فاعله البشر فهو أيضا باحداثه تعالى لانه الخالق لافعالهم التي منها الوضع فهو الذي أحدثه وعلى هذا فقول المصنف حدوث الموضوعات كانه على حذف المضاف أي حدوث وضع الموضوعات وأما الموضوعات باعتبار صفة وضعها بمعنى المجموع المركب من ذوات الموضوعات ووضعها فان كان الواضع هو الله تعالى فلا اشكال في ان حدوث هذا المجموع باحداثه تعالى وان كان الواضع هو البشر فحدوثه أيضا باحداثه تعالى لان الوضع الذي هو جزؤه مخلوق أيضا لله تعالى فهو باحداثه كالمجموع (قوله أفيد) اعترض بانه لا يستقيم فان أفعل انما يصاغ من فعل ثلاثي وفعل أفيد أفاد وهو رباعي وأجاب شيخ الاسلام بانه انما صيغ من ثلاثي لوروده أيضا فراجعه ويجاب أيضا بان الرباعي المبدوء بالهمزة في جواز الصوغ منه ثلاثة أقوال للنحاة وأفاد رباعي مبدوء بالهمزة فيجوز الصوغ منه بناء على أحد الاقوال (قوله وهما يخصان الموجود المحسوس) قضيته عدم شمول المثال

(مسئلة من الالطاف) جمع لطف بمعنى ملطوف أي من الامور الملطوف بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغويه) باحداثه تعالى وان قيل واضعها غيره من العباد لانه الخالق لافعالهم (ليعبر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج اليه في معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (وهي) في الدلالة على ما في الضمير (أفيد من الاشارة والمثال) أي الشكل لانها تعم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وايسر) منهما أيضا لموافقتها للامر الطبيعي دونهما فانها كيفيات تعرض للنفس الضروري

أى الشكل للكتابة لانها لا تخص الموجود المحسوس لكن الالفاظ أيسر منها وكأن وجه ترك المصنف لها انها عبارة عن الالفاظ فهى من توابعها (قوله وهى الالفاظ الدالة على المعانى) قال شيخنا العلامة فيه تحديد الجمع وانما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وقد يجاب بانه حد لفظى للموضوعات اللغوية فى قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية لكن لا يؤخذ من هذا التعريف ان اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب اللغة بانها كل لفظ وضع لمعنى ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفى صدق المحدود عليها نظر انتهى (وأقول) قال العضد فى تعريف ابن الحاجب المذكور ولفظ الكل لا يذكر فى الحد لانه للماهية من حيث هى هى ولا يدخل فيها عموم ولانه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم وقد ذكره لانه يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم فوجب اعتبارها فيها فكأنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا انتهى وفى حواشى السيد ما نصه وقد ذكر المصنف لفظ كل ههنا لانه لا يحد الموضوع اللغوى بل يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم والاستغراق فوجب اعتبار صفة العموم فيه أى فى الحد وفى بعض النسخ فيها فالضمير للموضوعات والمعنى فى حدها وانما عرف الموضوعات اللغوية لانه قد يجرى الاحكام عليها كما يقال الموضوعات اللغوية كذا وكذا فيحتاج الى معرفتها فكأنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا انتهى وبذلك تعلم أن مقصودهم فى هذا المقام تحديد الجمع لا الماهية وأن المصنف اطلع على مقصودهم وقصد التوفية به وان حده وحد ابن الحاجب متحدان بحسب المعنى وأن ايراد الشيخ ساقط من أصله وأن تعليل الجواب الذى ذكره والاشارة الى بعده وضعفه كما يدل على ذلك ايراده بقد والمضارع ليس فى محله لانه موافق لمقصود الائمة وما صرحوا به فكان ينبغى الجزم به بل ونسبته اليهم وأما قوله لكن لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى ففيه بحث ظاهر أما أولا فلا نسلم عدم الاخذ المذكور لان وصف الموضوعات بأنها لغوية يتضمن وصف كل موضوع بأنه لغوى وهذا يقتضى ان كل لفظ دال يسمى لغة لانه فسر الموضوعات اللغوية بانها الالفاظ الدالة وأما ثانيا فلو سلم عدم الاخذ لكن لا يضر ذلك لعدم تعلق الغرض ههنا بذلك وأما قوله بخلاف حد ابن الحاجب أى فانه يؤخذ منه ما ذكر ففيه أيضا بحث ظاهر يتلقى من قول العضد السابق ولانه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم فانه صريح فى عدم صدق حد ابن الحاجب على اللفظ الواحد على خلاف ما زعمه الشيخ فتأمله واعجب من الشيخ فى هذا المقام حيث بالغ بما يرده تصريح الشيخ العضد مع اكثاره الاعتراض على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهما كلام العضد كما يشاهد فى حواشيه مع بسط فساده وأما قوله ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية الخ ففيه ان الشمول للحقيقة الشرعية والعرفية لا يختص بتعريف المصنف بل هو جار فى تعريف ابن الحاجب أيضا لصدق قوله كل لفظ وضع لمعنى بالحقيقة المذكورة ضرورة انها لفظ وضع بالوضع الشرعى أو العرفى لمعنى فمهما اعتذر به عن ابن الحاجب فى ذلك وجب ان يعتذر به عن المصنف فيه وحينئذ فتخصيص تعريف المصنف بايراد ذلك تعصب أو ذهول وأما شموله للمجاز

(وهى الالفاظ الدالة على المعانى)

والكناية فهو صحيح لانهما من الموضوعات اللغوية أما الكناية بأحد معنييها وهو اللفظ المستعمل في معناه مرادا منه لازمه فواضح لانها حقيقة قطعا وأما المجاز والكناية بمعناها الآخر وهو اللفظ المستعمل في لازم معناه مع جواز ارادة معناه فلان كلا منهما موضوع لغة وضعا فرعيا كما هو مقرر في محله وحينئذ فصدق المحدود عليهما صحيح والنظر فيه ساقط (قوله خرج الالفاظ المهملة) قال شيخنا العلامة فيه شيء لدلالتها على معنى كحياة اللافظ فان قيل المعنى ما يعنى أي يراد باللفظ (قلنا) بل ما يفهم منه أريد أم لا كما صرحوا به انتهى (وأقول) قال السيد في حواشي شرح الشمسية المعنى اما مفعل كما هو الظاهر من عنى يعنى اذا قصد واما مخفف معنى بالتشديد اسم مفعول منه أي المقصود وأيا ما كان فهو لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هي هي بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية أو الطبيعية ليست بمعتبرة ثم قال وقد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها اللفظ أم لا انتهى وهو صريح في ان المعنى باعتبار الاطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المصنف والشارح وبذلك يظهر انه لا اعتراض عليهما بل على الشيخ في قوله بل هو ما يفهم منه أريد أم لا خصوصا مع قوله كما صرحوا به فتأمله (قوله وباستنباط العقل من النقل) اعلم أن شيخنا العلامة نقل هنا كلاما طويلا عن العضد وحاشيته للمولى التفتازاني يفيد أن طريق استنباط العقل من النقل ليس طريقا زائدا مغايرا لطريق النقل ثم قال انه علم أن عد الاستنباط طريقا مغايرا للنقل كما هنا أي في جمع الجوامع خلاف ما عليه غيره انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الكلام الا الشغف بالتعصب البارد كما هو دأب الشيخ مع المصنف والشارح اما أولا فهب ان ما ذكره المصنف من عد طريق الاستنباط مغايرا للنقل خلاف ما عليه غيره لكن أي محذور في مخالفته لغيره وخصوصا في مجرد عد ذلك طريقا مغايرا من غير مخالفة في المعنى للقطع بانه لا فرق في المعنى بين جعل الطريق النقل بأن يراد به أعم من ان يحتاج معه للاستنباط أولا وبين جعله شيئين النقل والاستنباط بان يراد بالاول ما لا يحتاج الى ضميمة عقلية سوى صدق المخبر وأما ثانيا فقوله خلاف ما عليه غيره مما لا يخفى فساده لانه ان أراد بالغير العضد ومن تبعه كالمولى التفتازاني ففيه أمران * الاول ان مجرد مخالفة المصنف للعضد واتباعه وخصوصا في أمر لفظي اصطلاحي مع الاتفاق في المعنى مما لا محذور فيه بوجه اذ هو غير مقلد للعضد ولم يقم برهان على امتناع مخالفته في أمثال ذلك بل للمصنف على ما في العضد وغيره كثير من الاستدراكات المستجادات والثاني انه كان صواب الكلام ان يقول خلاف ما عليه العضد واتباعه ولا يأتي بهذه العبارة العامة أو المطلقة لايهامها الجهلة القاصرين مخالفة المصنف جميع الاصوليين وان أراد جميع الاصوليين ففيه أيضا أمران أحدهما ان هذه دعوى باطلة قطعا لان غير العضد ومن ذكر معه قد ذكروا ما ذكره المصنف ومنهم امام الدنيا والدين الحبر البحر الامام فخر الدين وناهيك بجلالته والاتفاق على امامته فقد قال في المحصول ثم الطريق الى معرفة اللغة العربية ونحوهم وتصريفهم اما العقل أو النقل أو ما يتركب منهما أما العقل فلا مجال له في هذه الاشياء لما بينا انها أمور وضعية والامور الوضعية لا يستقل بادراكها العقل وأما النقل فهو اما تواتر

خرج الالفاظ المهملة وشمل الحد المركب الاسنادي وهو من المحدود على المختار الآتي في مبحث الاخبار (وتعرف بالنقل تواترا) نحو السماء والارض والحر والبرد لمعانيها المعروفة (أو آحادا) كالقرء للحيض والطهر (وباستنباط العقل من النقل) نحو الجمع المعرف بال عام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه أي اخراج بعضه بالا أو احدى اخواتها بأن يضم اليه

أو آحاد والاول يفيد العلم والثانى يفيد الظن وأما ما تركب من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن صيغ العموم وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ يعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين ان صيغ الجمع تفيد الاستغراق انتهى وتبعه على ذلك شراحه كالشمس الاصفهانى والشهاب القرافى وناهيك بجلالتهما واحاطتهما ومنهم العلامة القاضى البيضاوى وناهيك بجلالته ورفعة محله وعلو قدره فانه قال فى منهاجه ما نصه وطريق معرفتها النقل المتواتر والآحاد والاستنباط العقلى من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء وانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ فتحكم بعمومه واما العقل الصرف فلا يجدى انتهى وتبعه على ذلك شراحه كالاسنوى والمصنف وناهيك بهما والامر الثانى انا لو سلمنا ان ما قاله المصنف مخالف لما قاله جميع الاصوليين لم يكن فيه محذور لان هذه مخالفة فى أمر لفظى اصطلاحى مع التوافق فى المعنى كما تقدم ومن المشهور انه لا مشاحة فى الاصطلاح والموقع للشيخ فى أمثال هذا الاعتراض انه لا ينظر فى غير العضد وحاشيته فاذا رأى فيهما شيأ مخالفا لما قرره المصنف ظن أن ما فيهما هو المذكور فى الاصول وأن المصنف مخالف للاصوليين وأن مخالفتهم ممتنعة عليه فيحمله التعصب على التشنيع عليه بذلك وهذا مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل والله الموفق (قوله مما لا حصر فيه) ينبغى اعتبار هذا القيد أيضا فى محمول الصغرى أعنى أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه ليتحد الوسط فينتج القياس فيصير هكذا هذا الجمع يصح الاستثناء منه من غير حصر وكل ما صح الاستثناء منه من غير حصر فهو عام (قوله للزوم تناوله للمستثنى) فيه بحث لانه لا يثبت المدعى اذ مجرد التناول للمستثنى لا يقتضى العموم لوجوده فى غير العام كاه على عشرة الا ثلاثة (قوله ومدلول اللفظ اما معنى الخ) قال شيخ الاسلام قد يقال هذا انما يناسب اختيار والده أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو أنه موضوع للمعنى الخارجى ولا اختيار الامام أنه موضوع للذهنى ثم أجاب بانه يناسب كلا منهما الا ان الخلاف المذكور انما هو فى النكرة كما سيأتى والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسيأتى أن منها ما وضع للخارجى ومنها ما وضع للذهنى اه وكان وجه قوله لا اختياره هو ان المعنى الخارجى لا يكون الا جزئيا فلا يصح تقسيمه الى الجزئى والكلى وقوله ولا اختيار الامام أن المعنى الذهنى وان اتصف بالكلية والجزئية لا يتصف بكونه لفظا فلا يصح عد اللفظ من أقسامه فليتأمل (قوله فهى قول مفرد) أقول يمكن أن توجه هذه الفاء بأنها تعليل لتمثيل اللفظ بالكلمة بالمعنى الذى ذكره الشارح أى صح التمثيل بالكلمة للفظ المفرد لان مفهومها القول المفرد فماصدقها الذى هو المراد بالمدلول هنا لفظ (قوله والقول اللفظ المستعمل) قال شيخنا العلامة المعروف تعريف القول باللفظ الموضوع لمعنى وهو أعم من تعريف الشارح بذلك موافقة للمتن اه (وأقول) انما يكون أعم اذا لم يرد بالمستعمل معنى الموضوع أو المستعمل بالقوة بقرينة مقابلته فى المتن بالمهمل المتبادر منه غير الموضوع والا فهو مساوله غاية الامر انه مجاز مع قرينة ولا اشكال فيه بل يجوز أن يكون اصطلاحا لمن يستعمله فيكون حقيقة عرفية ولعل من الحكمة فى ايثار التعبير بالمستعمل تأتى الاختصار فى مقابله من غير ايهام فان قوله مهمل أخصر من قوله غير

وكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام كما سيأتى للزوم تناوله للمستثنى (لا بمجرد العقل) فلا تعرف به اذ لا مجال له فى ذلك (ومدلول اللفظ اما معنى جزئى أو كلى) الاول ما يمنع تصوره من الشركة فيه كمدلول زيد والثانى ما لا يمنع كمدلول الانسان كما سيأتى ما يؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهى قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل

موضوع وسالم من ايهام قراءة أو غيره لاحقا الذى جميع ماسبق حتى كونه لفظا كما لا يخفى (قوله يعنى كمدلول الكلمة) قال شيخنا العلامة بين به أن قول المصنف كالكلمة مثال للمدلول فصحته تتوقف على اضمار مضاف ولما كان مدلولها ماذكر من القول المفرد وهو كلى فهو صورة ذهنية لا يصدق عليها انها قول اذ هو اللفظ المخصوص وهو كيفية تعرض للنفس قال لتصحيح التمثيل بمعنى ماصدقها ولقائل أن يقول قول المصنف أولا مدلول اللفظ ان أراد به مفهومه فاقسامه كذلك الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ولقائل أن يقول الخ فجوابه أن المراد بالمدلول الذى هو المقسم المفهوم الكلى الشامل للمدلول الحقيقى وللماصدق لا على أنه من باب استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه كما أجاب به الشيخ وأورد عليه أن مثله غير معهود فى التقسيم بل من باب عموم المجاز والحاصل أنه استعمل المدلول فى معنى كلى مجازى صادق على كل من المدلول الحقيقى والماصدق كطاق المسمى بالمدلول أعم من أن يكون مدلولا حقيقيا أولا والقرينة على هذا المجاز تمثيله اللفظ المفرد المستعمل بمدلول الكلمة الموجب ذلك لكونه بمعنى الماصدق فغاية مالزم أنه ارتكب فى هذا التقسيم مجازا مع قرينة ومثله معهود جائز فى التعاريف التى يضايق فيها مالا يضايق فى غيرها فكيف بالتقاسيم وخصوصا مع جريان عادة المصنفين بالتسامح بما هو فوق ذلك كما هو جلى لا اشتباه فيه على من له المام بكلامهم وأما قوله فى جواب السؤال الذى أورده قلت فيلزم خروج القسم الثانى وهو اللفظ المذكور عن الكلى والجزئى وهو خلاف المعقول والمنقول فما زعمه من اللزوم غير صحيح وانما كان يصح لو عطف قوله أو لفظ على قوله جزئى أو كلى وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه مواقفا هو معطوف على قوله معنى فى قوله اما معنى جزئى أو كلى فاللازم خروج اللفظ المذكور عن المعنى الجزئى والكلى لا عن مطلق الكلى والجزئى ولا شبهة لعاقل فى صحة ذلك ومطابقته للواقع وان كان قد يلتبس الحال فيه قبل التأمل فان المراد بالمعنى هنا ما يقابل اللفظ ومنه مفهوم اللفظ مطلقا فانه صورة عقلية ليست لفظا كما اعترف به الشيخ أيضا فاندفع ما يتوهم أن المصنف تركه فتدبر لتعرف اندفاع ما وقع فيه الشيخ ثم لقائل أن يقول ان قول الشارح يعنى كمدلول الكلمة غير واجب لجواز أن يراد كلفظة كلمة ويكون ذلك تمثيلا للفظ المفرد والتقدير أو مدلول اللفظ لفظ مفرد كلفظة كلمة فانها لفظ مفرد مدلول لفظة الكلمة بمعنى أنها ماصدق لها اذ هى من أفراد مدلول الكلمة فلفظة كلمة فتأمله ولو كان الشارح أخذ ما ارتكبه من ظاهر السياق فليتأمل (قوله يعنى كمدلول أسمائها) قال شيخنا العلامة ينبغى أن يقول أى ماصدقها اذ جيم مثلا منطوقا لزيد غير منطوقا لعمرو وفى جلس غيره فى جعفر فهو من حيث هو كلى لكن قوله اسماء الحروف جلس يدل على أن المدلول شخصى وفيه ما قد علمت وأن جيم جلس وجعفر واحد شخصى قائم فى وقت واحد بمحلين متباينين وذلك محال بديهة اه (وأقول) كل من جيم وله وسينه فى قول الشارح أى جيمه الخ شخصى باعتبار كونه منطوق الشارح فى وقت تأليف هذه المسئلة وقيد بمحل ذلك تفسير الحروف جلس فقد أراد بها الحروف الشخصية وهى حروف جلس الذى هو منطوقه حينئذ وكأنه قال اسماء الحروف جلس الذى هو منطوق فى هذا الوقت وعلى هذا فقد أراد بالمدلول فى قوله كمدلول أسمائها الماصدقات فصح صحة هذا التمثيل وانما لم يصرح عقب قوله كمدلول أسمائها بقوله يعنى ماصدقها

يعنى كمدلول الكلمة بمعنى ماصدقها كرجل وضرب وهل (أو) لفظ مفرد (مهمل كأسماء حروف الهجاء) يعنى كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام والسين اسماء الحروف جلس مثلا أى جيمه ولامه وسينه

اكتفاء بتصريحه به فيما قبله ولانه سيشير اليه فى قوله الآتى واطلاق المدلول على الماصدق كما
هنا شائع فانه شامل لهذا أيضا بدليل تاخره عنه والا قدمه عليه فاندفع قوله ينبغى أن يقول اى
ماصدقه ووجه الاندفاع انه أشار الى ذلك وذكر ما يقوم مقام التصريح به (قوله أو مركب)
مقابل قوله السابق مفرد واطلقه ليشمل مقابل قسميه السابقين اعنى قوله مستعمل أو مهمل
فلذا صرح الشارح هنا بالقسمين (قوله أو مهمل) أى أو مركب مهمل فان قلت لا يصدق على
المركب المهمل حد المركب وهو ما يدل جزؤه على جزء معناه اذ لا معنى له والا لم يكن مهملا قلت
المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فاكثر لا ماذكر (قوله واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا
شائع) لا يقال لا حاجة الى تقدير الشارح المدلول مرادا به الماصدق فى قول المصنف كالكلمة
وما بعدها ثم الاعتذار عنه بان اطلاقه على الماصدق شائع لانه كان يمكنه تقدير الماصدق
ابتداء فيستغنى عن الاعتذار لانا نقول بل الى ذلك حاجة لانه مقتضى صنيع المصنف فان قوله
كالكلمة تمثيل للفظ المفرد المستعمل الواقع قسما من المدلول فى قوله ومدلول اللفظ اما معنى
الخ ولا يخفى ان ذلك يقتضى وصف المقدر بأنه مدلول (قوله الوضع جعل اللفظ دليلا على
المعنى) أقول هذا شامل لوضع غير اللغة العربية ولا مانع من ذلك بل هو حسن متعين فليتأمل
(قوله فيفهمه) قال شيخنا العلامة انه مرفوع على الاستئناف اشارة الى ان هذا الوضع كاف
مع العلم به فى الفهم ثم أورد على تعريف المصنف انه حينئذ لا يصدق على اطلاق اللفظ على
معناه المجازى لان الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما فارامه الشارح بعد ذلك من
اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف مناف لقوله فيفهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد
فى حاشية المطول ان المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه اه (واقول) أما
ما أورده على تعريف المصنف من عدم صدق اللفظ على معناه المجازى فهو ممنوع منعا فى غاية
الظهور وقوله لان الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما قلنا قولك لا أحدهما ان أردت
لا أحدهما مطلقا فهو غير صحيح قطعا ضرورة ان كلا منهما دال فى الجملة وان لم يستقل بالدلالة
أو لا أحدهما بنفسه فهو مسلم لكنه لا ينافى ان أحدهما الذى هو اللفظ دال بواسطة القرينة
ولا خفاء فى ان دلالة أحدهما بواسطة القرينة لا ينافى قول الشارح فيفهمه من العارف
بوضعه له لان فهمه منه أعم من فهمه منه بلا واسطة كما فى الحقيقة أو بواسطة القرينة كما فى
المجاز فان العارف بوضعه لمعناه المجازى يفهمه منه بواسطة القرينة فهو مدلول له ومفهوم منه
بواسطتها كما صرح بذلك المولى التفتازانى حيث قال فى التلويح وقد يكون أى الوضع بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة
ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة
القرينة لا بواسطة هذا التعين اه والحاصل ان الدلالة فى اصطلاحهم شاملة للمجاز وان لم تكن
بنفسه وبذلك يظهر ان ما رامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف
لا ينافى قوله فيفهمه الخ وان ما زعمه الشيخ من منافاته له مردود وأما قوله والصواب كما أفصح به
السيد فى حاشية المطول الخ فيرد عليه ان ما فى حاشية المطول معارض بما قاله السيد فى حاشية
العضد فانه صرح بان الخلاف فى ان المجاز موضوع أو لا لفظى منشؤه الاختلاف فى تفسير

(أو) لفظ (مركب) مستعمل كمدلول لفظ الخبر أى ماصدقه نحو قام زيد أو مهمل كمدلول لفظ الهذيان وسيأتى فى مبحث الاخبار التصريح بقسمى المركب مع حكاية خلاف فى وضع الاول ووجود الثانى واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع والاصل اطلاقه على المفهوم أى ما وضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له

وسياتي ذكر الوضع في حد الحقيقة مع تقسيمها الى لغوية وعرفية وشرعية وفي حد المجاز مع انقسامه الى مثل ذلك ايضا فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوي يصدق على العرفي والشرعي خلاف قول القرافي انهما في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره ثم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة ويزيد العرفي الخاص بالنقل الذي هو الاصل في اللغوي (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى) في وضعه له فان الموضوع للضدين كالجون للاسود والابيض لا يناسبهما (خلافا لعباد) الصيمري (حيث أثبتها) بين كل لفظ ومعناه قال والا فلم اختص به (فقيل بمعنى انها حاملة على الوضع) على وفقها فيحتاج اليه (وقيل بل) بمعنى أنها (كافية في دلالة اللفظ على المعنى) فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله تعالى به كما في القافة ويعرفه غيره منه قال القرافي حكى ان بعضهم كان يدعى انه يعلم المسميات من الاسماء فقيل له ما مسمى اذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجد فيه يبسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك قال الاصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد (واللفظ) الدال على معنى ذهني خارجي أي له وجود في الذهن بالادراك

الوضع حيث قال في كلام ساقه عن العضد ونبه به على فائدتين احداهما الاختلاف في ان المعنى المجازي هل وضع اللفظ بازائه أولا وهذا الخلاف لفظي منشؤه ان وضع اللفظ للمعنى فسر بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا لا وضع في المجاز أصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بوضع والثاني في تعين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا في المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع قطعا وأما الوضع الشخصي فربما ثبت في بعض اه ولا يخفى ان تفسير المصنف الوضع موافق لهذا الوجه الثاني وكان ايثار الشيخ ذكر ما في حاشية المطول لعدم استحضاره ما في حاشية العضد أو لانه الموافق لما شغف به من الاعتراض على المصنف والشارح لكنه خلاف ما هو الصواب عند أهل العقل بل كان الواجب اذ رغب في الاعتراض ان يحكي ما في حاشية العضد أيضا ثم يأتي بمرجح لما في حاشية المطول ليتم له التمسك بما فيها (قوله وسياتي ذكر الوضع في حد الحقيقة الخ) قال شيخنا العلامة الغرض منه ان الوضع ستة أقسام ثلاثة في أقسام الحقيقة وثلاثة في أقسام المجاز وكلها مندرجة في الحد المذكور وقد علمت ما فيه اه (وأقول) قد علمت انه لا شيء فيه واندفاع ما زعم انه فيه (قوله خلافا لعباد) فيه أمران الاول انه قد يقال مقابله خلاف فيه لعدم اشتراط المناسبة لا تخلو عن مسامحة اذ قوله الثاني لا يقابل ذلك فالمراد المقابلة باعتبار الاحتمال الاول فالمراد خلافا لعباد في الجملة أي خلافا له على أحد الاحتمالين في مراده والثاني ان المصنف لم يتعرض لرد قوله الثاني فهلا أشار اليه بقوله عطفا على قوله ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى ولا يكفي عن الوضع ويجاب بأنه اكتفى بفهم رده من أول المسئلة اذ قوله من الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية الخ يشعر بالاحتياج اليها ولو كفت المناسبة لم يكن محتاجا اليها بل وبانه لم يلتفت الى رد ذلك لظهور سقوطه (قوله حيث أثبتها بين كل لفظ ومعناه) قضية هذا العموم دخول الاعلام وفيه ما فيه فليتأمل (قوله وقيل بل بمعنى انها كافية في دلالة اللفظ على المعنى) قال الامام في المحصول بعد ان نسب لعباد ان اللفظ يفيد المعنى لذاته ما نصه والذي يدل على فساد قول عباد بن سليمان ان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم واحتج عباد بانه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح وهو محال وان كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب ان كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده وان كان الناس فيحتمل ان يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شيء بعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة اه وأطال الشمس الاصفهاني الكلام عليه بما فيه رد ما أورده القرافي عليه (قوله على معنى ذهني خارجي) قال المحشيان والنقط للكمال أوردهما نعتين لمنعوت واحد تنبيها على ان المعنى شيء واحد له جهتان جهة ادراكه بالذهن وجهة تحققه في الخارج وهل الوضع باعتبار الجهة الاولى أو الثانية أو من غير نظر الى شيء منهما الاقوال اه ولا يخفى دلالة ذلك على ان الموضوع له على جميع الاقوال

الآتية

الآتية هو الكلي غاية الامر ان الموضوع له على مارجحه المصنف هو الكلي باعتبار جهة تحققه فى الخارج لكن هذا لايمنع ان الموضوع له الكلي كما هو ظاهر وحينئذ يتضح اندفاع جميع ما أطال به شيخنا العلامة مما سيأتى الاشارة الى حكايته عنه من أن مارجحه المصنف هنا يخالف ما يأتى فى اسم الجنس والنكرة من ان الاول موضوع للماهية من حيث هى وان الثانى موضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلي يمتنع تحققه فى الخارج فهما موضوعان للذهنى وانه يلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة فى أحدها مجازا فى باقيها ولا قائل بواحد منها وانه يخالفه ما صرح به المناطقة من ان الموضوع يعتبر فيه الماصدق والمحمول يعتبر فيه المفهوم ومن ان المعانى هى الصور الذهنية وليس ذلك من اختلاف الاصطلاح قطعا بل هو بيان لمعانى الالفاظ المستعملة فى اللغة اه ووجه اندفاع ذلك انه حيث كان الموضوع له على مارجحه المصنف هو الكلي فلا مخالفة بينه وبين ما يأتى له فى اسم الجنس والنكرة بما حاصله ان كلا منهما كلي ولا ينافى اعتباره هنا جهة تحققه فى الخارج ما يأتى من تقييده الماهية فى اسم الجنس بقوله من حيث هى لان معناه من غير ان يعين فى الخارج أو الذهن لان عدم اعتبار تعينها فيهما لا ينافى اعتبار جهة تحققها فى الخارج وفيه نظر ظاهر فان حمل كلامه على ما سيأتى عن الاصفهانى فلا اشكال ولا نظر ولا يلزم الاشتراك المذكور ولا يخالف قول المناطقة المذكور كما هو ظاهر على انه لا محذور فى مخالفة قولهم لان المسئلة خلافية فغاية الامر ان المناطقة ذهبوا الى أحد الاقوال وأما قوله يمتنع تحققه فى الخارج فسيأتى آنفا الاشارة الى رده وانا بسطناه فى بحث المطلق والمقيد نعم قضية ما سيأتى عن القرافى ان كون الموضوع له على جميع الاقوال هو الكلي ليس معلوما بل يحتمل انه على القول الذى رجحه المصنف هو الافراد الخارجية فليتأمل هذا والاوجه حمل كلام المصنف هنا وان خالف ما سيأتى عنه على انه متابع فيه لغيره وهم الجمهور وحمل ما سيأتى على انه مختاره ومثل ذلك يقع للائمة كثيرا وقد وقع نظير ذلك للسعد وأجيب عنه بما ذكر (قوله كالانسان) قال شيخنا العلامة أى كمعناه وهو الحيوان الناطق فانه متحقق ذهنا وهو ظاهر وخارجا بناء على ان الكلي يتحقق فى الخارج فى ضمن جزئياته وهو كلام ظاهرى والحق انه لا يتحقق فيه والا لكان جزئيا لعدم قبول ما يتحقق فيه الاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له فى الحقيقة اه (وأقول) ستطلع فى بحث المطلق على ما فى قوله والحق الخ وعلى التسليم فيحتمل ان المراد بانه خارجى على ما سيأتى عن الاصفهانى أو ماذكره بقوله نعم الخ فكونه موضوعا للخارجى لا يتوقف على تحقق نفس الكلي فى الخارج حتى يتوجه عليه ان الحق انه لا يتحقق فى الخارج غاية الامر ان فى قول الشارح ووجود فى الخارج بالتحقق مسامحة ظاهرة حيث جعل المتحقق نفس ذلك المعنى وانما هو مطابقه فتأمل (قوله قال لانا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم الخ) قال شيخنا العلامة قد يقال فيه اعتراف بما يقول الخصم من ان المسمى هو الخارجى لان ضمير سميناه فى المواضع الثلاثة عائد على الجسم المرئى قطعا وهو خارجى اذ الرؤية انما تتعلق به وان انطبعت منه بسببها صورة فى الحس المشترك ثم اعلم ان الحق هو قول الامام الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله فيه اعتراف الخ فجوابه ان المراد سميناه ذلك الجسم المرئى باعتبار

ووجود فى الخارج بالتحقيق كالانسان بخلاف المعدوم فلا وجود له فى الخارج كبحر من زئبق (موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى خلافا للامام) الرازى فى قوله بالثانى قال لانا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهنى وذلك يدل على ان الوضع له وأجيب بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى فى الذهن

صورته الذهنية بدليل بقية العبارة ولهذا قال فاختلاف الاسم لاختلاف المعنى الذهنى والحكم بتسمية الجسم المرئى لا يقتضى ان تلك التسمية باعتبار كونه خارجيا كما لا يخفى والحاصل ان هذه مناقشة لفظية مع قطع النظر عن سياق العبارة فلا أثر لها وأما قوله ان الحق هو قول الامام فقد قاله غيره أيضا كالقرافى قال فى شرح المحصول قال أبو اسحق الشيرازى الالفاظ انما وضعت للحقائق الخارجية وجعل هذا أصلا فى القياس فى اللغات فانه قال ان تلك الحقائق الموضوع له اذا فنيت وجاء أمثالها انما يطلق عليها بالقياس واتفقوا على ان الاعلام انما وضعت للامور الخارجية المتشخصة والحق ما قاله الامام لان الواضع لو وضع لما فى الخارج فاما ان يعتبر التعين فى التسمية ويجعله جزأ من المسمى أولا فان اعتبر لزم أن يكون المثل الثانى مخالفا له بتشخصه أيضا فان الامثال اذا أخذت بقيد تعيناتها كانت مختلفات وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركا لا متواطئا والتقدير انه متواطئ ويلزم أن يكون اللفظ مشتركا بين أمور غير متناهية وهو ممتنع فى اللفظ المشترك وأن يكون كل شخص يحتاج لوضع جديد لانه شأن المشترك وهذا كله غير واقع فى المتواطئة التى هى محل النزاع فان النزاع فى هذه المسئلة فيما عدا الاعلام وكلها موضوع لمعنى كلى على ما يأتى بيانه وان كان الواضع لم يعتبر التعين ومتى حذفت عن الامثال التعينات لم يبق الا المشتركات ولا شئ بالامور الذهنية الا الكليات اذا تقرر ان هذا هو الحق فقوله فى الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام تختلف بحسب ما يتوهمه الناظر من الصورة فيقول هذا زيد ثم يقول هو عمرو ثم يقول هو خالد وكلما تغير اعتقاد الناظر غير الاسم مع ان الاعلام للجزئيات بالاجماع فهذا المدرك باطل بل الذى تقدم تقريره فى الرد على أبى اسحق مدرك صحيح فيعتمد عليه اه كلام القرافى لكن يرد على ما احتج به لقوله والحق ما قاله الامام وذكر أنه مدرك صحيح بعد تسليم جميع ما أورده فيه من المقدمات ان للمخالف ان يختار الشق الاول منه وهو ان الواضع اعتبر التعين فى التسمية وجعله جزأ من المسمى ولا يرد شئ من الامور الثلاثة التى أوردها على هذا الشق بقوله وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركا لا متواطئا والتقدير انه متواطئ الخ وذلك لانا نجعل وضع هذا الذى هو محل النزاع من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص كما فى وضع الاشارة والضمائر بأن لوحظ خصوصيات المتشخصات بأمر عام ووضع لكل واحد منها على ما تقرر فى محله ويختار ما صرح به السيد من ان الموضوع بالوضع العام لخصوصيات المتشخصات ليس مشتركا اشتراكا لفظيا لان وضعه واحد ولا بد فى المشترك من تعدد الوضع اه وان توقف فيه العصام وقال ولا يوجد قيد تعدد الوضع فى مفهوم المشترك فى غير التنقيح وبالجملة لا يوجد فى الكتب المشهورة ما يفيد خروج الموضوع للامور المخصوصة بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعريفاتهم متناولة له فالقول بانه ليس بمشترك وتعريفات القوم قاصرة مما يحوج الى سند معتمد ونحن لم نجده لكن حسن الظن بسيد المحققين قدس سره يستدعى انه وجده اه وحينئذ يظهر اندفاع قوله يلزم أن يكون اللفظ مشتركا وأن يكون مشتركا بين أمور غير متناهية وان يكون كل شخص مفتقرا لوضع جديد لانه شأن المشترك وذلك لظهور منع لزوم هذه المذكورات لانتفاء الاشتراك بفقد شرطه وهو تعدد الوضع ويرد على قوله فقوله فى الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام الخ ان للامام أن يقول ان هذا

الدليل

الدليل قد عارضه فى الأعلام ماهو أقوى مما أفاد القطع بالوضع للخارجى فى الأعلام بخلافه فى غيرها لم يعارضه فيه شئ فعمل به فى غيرها السلامته عن المعارض بخلافه فيها لوجود المعارض وأما قوله لان الخلاف كما يذكر فى النكرة الى قوله فخارجه المصنف هنا يخالف ما يأتى له فيهما فجوابه ان المصنف تعرض لمخالفة ما هنا لما يأتى وحاول دفع المخالفة فانه حكى فى منع الموانع انه اعترض ما ذكره فى اسم الجنس من انه وضع للماهية من حيث هى بما ادعاه من ان اللفظ موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى خلافا للامام ثم قال ان هذا الاعتراض حسن ووعد بأنه سيذكر ما يعرف به جوابه ثم قال والجواب ان الكلام ليس فى علم الجنس كما أفصح به الشيخ الامام فيما قدمناه من كلامه وانما الكلام فى اسم الجنس والذى ادعيناه أولا انه موضوع للمعنى الخارجى بمعنى أن الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية مما تصوره ذهنه لا للحاضر فى الذهن والامام يدعى انه للحاضر فى الذهن ويلزمه أن يكون فيما تشخص فى الخارج مجازا (فان قلت) ويلزمكم أيضا لانكم زعمتم اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هى فيكون موضوعا بازاء الاعم فاذا استعمل فى الاخص كان مجازا (قلت) هذا ينبنى على أن استعمال المتواطئ فى أحد أفراده هل يكون مجازا والمختار انه حقيقة فتحرر ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هى وهو ما قلناه آخرا وللمعنى الخارجى وهو ما قلناه أولا ولا تنافى بينهما لما ذكرناه هنا فانا لم نجعل الخارج قيدا وانما جعلناه ملحوظا للواضع فههنا احتمالات الوضع للصورة الذهنية بقيد انها ذهنية وهو ظاهر رأى الامام للخارجية بقيد انها خارجية وهو ظاهر رأى الشيخ أبى اسحق لأعم من الذهن والخارج وهو رأى الشيخ الامام وحاول رد رأى الامام اليه للقدر المشترك ملحوظا فيه الصورة الخارجية وهو رأيى ويمكن رد مذهب الشيخ أبى اسحق اليه ولاجل امكان رده اليه لم أعز الى الشيخ أبى اسحق فى جمع الجوامع شيأ لان مذهبه محتمل والاولى حمله على المختار والا فلو وضع للخارجية بخصوصها كان علما كزيد لا اسم جنس وكان استعماله فى غير تلك الصورة التى لاقاها الوضع مجازا اهـ ولا يخفى ما فيه ولم يظهر لى وجه هذا الجواب ولا حاصل معناه اللهم الا أن يريد به انه موضوع للمعنى الذهنى على ان المقصود بالذات افادة المعنى الخارجى فيكون الوضع للذهنى وسيلة لافادة الخارجى كما أشار الى ذلك الاصفهانى فى شرح المحصول حيث قال الصواب أن يقال ان أراد أى الامام انها ما وضعت للدلالة على المفردات الخارجية ابتداء من غير توسط الدلالة على المعانى الذهنية فحق لان اللفظ انما يدل على وجود المعنى الخارجى بتوسط دلالته على المعنى الذهنى وان أراد ان الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة من وضع الالفاظ فباطل اهـ لكن الظاهر ان هذا القدر لا يوافق قوله موضوع للمعنى الخارجى الا بغاية التكلف ولا يخالف فيه الامام بل ولا الشيخ الامام فلا يتجه نصب الخلاف فيه الا أن يكون نصب الخلاف باعتبار ما يفهم من ظاهر كلامهما وعلى هذا أعنى انه أراد ما أشار اليه الاصفهانى المذكور يندفع قول الشيخ ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية الخ لظهور سقوط هذا اللزوم على هذا التقدير اذ اللفظ عليه موضوع للمعنى الذهنى لكن المقصود افادة الافراد الخارجية وظاهر ان هذا لا يستلزم ما ذكر على ان هذا اللزوم مندفع أيضا على ظاهر كلام المصنف كما يعلم من الكلام السابق مع القرافى وأما قوله ويخالفه ما صرح

به المناطقة الخ فجوابه ان مجرد ذلك لامحذور فيه وما صرح به المناطقة لا يجب أن يكون مبنيا على أمر متفق عليه لجواز كونه مبنيا على احد الاقوال في المسئلة فلا حجة في مخالفته لما صرحوا به مما ذكر ولا ينافي ذلك ان ما صرحوا به ليس من اختلاف الاصطلاح بل هو بيان لمعاني الالفاظ بحسب اللغة لان كل قائل يدعي ان ما قاله هو معنى اللفظ في اللغة لان الكلام في بيان ما وضع له اللفظ كما تصرح به العبارة فالمخالف للمناطقة لا يسلم لهم ان معنى اللفظ في اللغة ما ذكروه على انه على تقدير ارادته ما ذكره الاصفهاني لا يكون مخالفا للمناطقة كما هو ظاهر (قوله لظن انه في الخارج كذلك) قال شيخنا العلامة فيه نظر اما أولا فلان الظن المذكور علة لحمل المعنى الذهني على الخارجي لا لتسمية الذهني بهذا الاسم وأما ثانيا فلانه وان سلم انه علة لتسمية الذهني به ففيه اعتراف بان التسمية للذهني وان كانت مشروطة بكون الخارجي مثله اه (وأقول) أما الاول فان أراد بكون الظن علة للحمل لا التسمية انه في الواقع علة له وليس علة لها فالاول مسلم والثاني ممنوع وكونه في الواقع علة للحمل لا ينافي انه علة للتسمية أيضا وان أراد أن تقرير الشارح الدليل يدل على انه علة الحمل دون التسمية فهو ممنوع لان قول الشارح نقلا عن المجيب لظن الخ علة لعلية قوله لاختلاف المعنى في الذهن لقوله اختلاف الاسم والمعنى ان اختلاف الاسم للاختلاف في الذهن ليس لذات هذا الاختلاف بل باعتبار ظن ان ما في الخارج هو صاحب الحاصل في الذهن وحاصله ان اختلاف الاسم للاختلاف في الخارج المظنون عند الاختلاف في الذهن ولا شبهة في دلالة ذلك على ان المسمى هو الخارجي وأما الثاني فاعلم ان حاصل كلام الشارح كما أشرنا اليه ان ظن أن ما في الخارج هو صاحب الصورة الذهنية علة لاختلاف الاسم باختلاف ما في الذهن وحاصل ذلك ان اختلاف الاسم علته اختلاف ما في الخارج المظنون عند اختلاف ما في الذهن وحينئذ فاللازم لتسليم ذلك هو تسليم ان الاسم اختلف لاختلاف ما في الذهن لا لذات كونه اختلاف ما في الذهن بل لكونه مظنة اختلاف ما في الخارج فعليه اختلاف ما في الذهن لا اختلاف التسمية انما هو باعتبار اختلاف ما في الخارج ظنا فالعلة بالحقيقة انما هي اختلاف ما في الخارج وظاهر انه ليس في هذا اعتراف بما زعمه فتأمله (قوله دون الاولين) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان القول الثاني يري استعمال اللفظ في الخارجي المشتمل على الذهني حقيقيا كما سيأتي في اسم الجنس اه (وأقول) ينبغي ان يتعجب من هذا البحث الذي لا محل له ولا أساس لان الكلام في الخارجي من حيث كونه خارجيا والقول الثاني لا يري استعماله فيه حقيقيا من حيث كونه خارجيا بل من حيث اشتماله على الذهني وليس الكلام في ذلك (قوله وليس لكل معنى لفظ) أقول فيه أمور * الاول انه ينبغي ان المراد لفظ مفرد خاص به بدليل ما يأتي آنفا عن التبريزي والقرافي وبدليل قول الشارح فان أنواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ الخ اذ لو أريد أعم من المفرد والمركب لم يصح نفي الالفاظ عنها الا ان لها ألفاظا مركبة كرائحة العنبر ورائحة العنبر الفلاني ورائحة هذا العنبر وهذه ألفاظ خاصة بها وموضوعة لها بناء على المختار الآتي من وضع المركبات ولو أريد أعم من الخاص وغيره لم يصح أيضا الا ان لفظ رائحة لكل نوع أو فرد من أنواع الروائح كما لا يخفى والثاني ان عبارة المحصول لا يجب أن يكون لكل لفظ معنى بل لا يجوز

لظن انه في الخارج كذلك لاختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له حسبما أدركه (وقال الشيخ الامام) والد المصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أي من غير تقييد بالذهني أو الخارجي فاستعماله في المعنى ذهنيا كان أو خارجيا حقيقي على هذا دون الاولين والخلاف كما قال المصنف في اسم الجنس أي في النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجي ومنه ما وضع للذهني كما سيأتي (وليس لكل معنى لفظ

بل) اللفظ (لكل معنى محتاج الى اللفظ) فان أنواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ

واقتصر على نفى الوجوب فى الحاصل وفى المنتخب على نفى الجواز قال الزركشى والمصنف أتى بلفظ يحتملهما اه (وأقول) لفظ المصنف يحتمل أيضا نفى الوقوع وان استلزم نفى الوجوب وصدق بنفى الجواز واعلم انه استدل فى المحصول بان المعانى غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهى يجب أن يكون متناهيا قال الزركشى وقد يمنع عدم تناهى المعانى فان المعقول متناه وبه صرح الامام فى مسئلة المشترك اه (وأقول) ان أراد المعقول للبشر بالفعل لم يفد لان المعانى لا تنحصر فى معقولهم بالفعل والواضع وهو الله تعالى على المختار لا يغيب عنه شئ ثم أقول على تسليم عدم تناهى المعانى قد يمنع الاستدلال على نفى الجواز بجواز وضع اللفظ الواحد بأوضاع كثيرة لمعان كثيرة على طريق الاشتراك اللفظى فيعم الاوضاع التى لا تتناهى الشاملة للاوضاع التى على سبيل الاشتراك اللفظى والتى على سبيل الانفراد المعانى التى لا تتناهى فان قيل هذا غير واقع قلنا عدم الوقوع بتقديره أمر آخر وراء عدم الجواز فان قيل الوضع كذلك غير ممكن قلنا هذا لا يأتى على المختار من ان اللغات توقيفية * والثالث قال شيخنا العلامة وهذا بناء على ان المراد بالمعنى هو الخارجى وان أريد به الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها اللفظ فلا اشكال أن لكل معنى لفظا اه (وأقول) اما مازعمه من البناء فهو ممنوع ومما يرده ان الامام قائل بان اللفظ موضوع للمعنى الذهنى ومع ذلك قال انه ليس لكل معنى لفظ وأما مازعمه من نفى الاشكال فهو ممنوع أيضا لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعانى ولا نسلم ان كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها من ادعى ذلك فعليه البيان ولا سبيل له اليه وقد نقل القرافى فى شرح المحصول عن التبريزى انه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به أم لا مفردا أو مركبا فالظاهر ان هذا واقع لان الفصيح لا يعجز عن التعبير عما فى نفسه وان كان المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعانى غير معلوم بدليل الحال والروائح الى آخر ما نقله عنه ثم أطال فى شرحه بما ينبغى الوقوف عليه ومن جملته قوله وأما الروائح فتحرير الكلام فيها ان لها أجناسا واجناس اجناس وأنواعا فالجنس العالى رائحة وهى تنقسم الى عطرة ومنتنة فتحت العالى جنسان والعطرة تنقسم الى رائحة عنبر ومسك وغيرهما فرائحة العنبر ونحوهما أنواع سافلة فوضعت العرب للجنس العالى رائحة وللجنس المتوسط عطرة ومنتنة واكتفوا فى الانواع السافلة باضافة اسم الجنس العالى للنوع فقالوا رائحة مسك عنبر ولم يضعوا له اسما يخصه انتهى (قوله بل لكل معنى محتاج) فيه أمران * الاول انه ينبغى أن يراد بقوله محتاج انه محتاج احتياجا قويا والا فما من معنى الا وهو محتاج فى الجملة ثم رأيت الامام قال المعانى قسمان أحدهما ما تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع لاجل الافهام بالمخاطبة أى على الوجه القوى والثانى ما لا تشتد الحاجة اليه فيجوز فيه الامران يعنى الوضع وعدمه اما عدم الوضع فلانه ليس مما يحتاج اليه وأما الوضع فللفوائد الحاصلة به انتهى وأقول هذا ينافى ما تقدم عنه من نفى الجواز فليتأمل والثانى انه يحتاج لبيان احتياج المعانى التى وضعوا لها وعدم احتياج المعانى التى لم يضعوا لها وقد يتعسر ذلك أو يتعذر (قوله فان أنواع الروائح مع كثرتها الخ) قال الزركشى وأيضا كان يلزم انتفاء المجاز لعموم

لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة الى الالفاظ وكذلك انواع الآلام وبل هنا انتقالية لا ابطالية (والمحكم) من اللفظ (المتضح المعنى) من نص أو ظاهر (والمتشابه) منه (ما استأثر الله) اى اختص (بعلمه) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطلع) أى الله (عليه بعض أصفيائه) اذ لامانع من ذلك منه الآيات والاحاديث فى ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى كما سيأتى مع قول الخلف بتأويلها فى أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات (قال الامام) الرازى فى المحصول (واللفظ الشائع) بين الخواص والعوام (لايجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفى الا على الخواص) لامتناع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفى عليهم لايدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مثبتو الحال) أى الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتى فى أواخر الكتاب (الحركة معنى يوجب تحرك الذات) أى الجسم فان هذا المعنى خفى التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر له تحرك الذات (مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية) أى وضعها الله

ثبوته ضرورة انتهى وقضيته ان الكلام فى الحقائق على ان ما ادعاه من اللزوم ممنوع القطع بثبوت المجاز للمعانى التى وضعوا لها الحقائق (قوله لعدم انضباطها) قد يقال هذا التعليل انما يقتضى تعذر الوضع أو تعسره لاعدم الاحتياج اليه (قوله فليست محتاجة) فيه انه ان فرعه على قوله لعدم انضباطها فعدم الانضباط لايدل على عدم الحاجة أو على و يدل عليها بالتقييد فيتوجه عليه ان هذا ممكن فى سائر المعانى فيلزم استغناء الجميع (قوله المتضح المعنى من نص أو ظاهر) أقول فسر الشارح المتضح المعنى بالنص والظاهر فخرج المجمل مع انه لايدخل فى المتشابه لانه يطلع عليه بالقرائن وقضية ذلك انه واسطة بين المحكم والمتشابه ولامانع من ذلك ويحتمل ان يراد بالظاهر فى كلام الشارح مايشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ فالمجمل ان قامت عليه قرائن فهو من المحكم والا فمن المتشابه (قوله وقد يطلع عليه بعض اصفيائه) قال الكمال قد يقال اطلاع البعض ينافى الاستئثار أى الاختصاص بعلمه فآخر الكلام يدافع أوله انتهى (وأقول) يمكن ان يقال المراد بالاستئثار انه لاطريق للعباد الى كسبه من الطرق المعهودة فى الكسب وهذا لاينافى الاطلاع على غير الوجه المعتاد لانه ليس من الطرق المعهودة ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بنحو ذلك (قوله من الآيات والاحاديث فى ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى) أقول قضيته ان الآيات والاحاديث المذكورة على قول الخلف ليس من المتشابه ولعل هذا بناء على ان المراد بالمعنى فى قوله المتضح المعنى ما يفهم من اللفظ ويحتمل فى الجملة ومع ذلك ففيه نظر لان الظاهر ان السلف لايخالفون فى احتمال تلك الآيات والاحاديث لتلك المعانى التى حملها عليها الخلف فهى عند الفريقين محتملة لتلك المعانى غير ان السلف تركوا حملها عليها احتياطا والخلف ارتكبوا الحمل عليها على سبيل الاحتمال لا القطع وحينئذ لايتجه الفرق بين السلف والخلف والحكم بانها على قول السلف دون قول الخلف كما دل عليه قوله على قول السلف الخ فليتأمل أما لو أريد به ما عنى به فقد يقال لصدق حد المتشابه على تلك الآيات والاحاديث على قول الخلف أيضا لان ما عنى بها غير معلوم عندهم أيضا ولا ينافى ذلك تفسيرهم اياها لانه على سبيل الاحتمال بمعنى انه يحتمل ان ما ذكر فى تفسيرها هو المراد منها (قوله قال الامام واللفظ الشائع الخ) أقول رد الاصفهانى فى شرح المحصول على الامام فى ذلك ونقله عنه السيوطى كغيره فقال ورده الاصفهانى فى شرحه وقال قد يدرك الانسان معانى خفية لطيفة ولايجد لها لفظا يدل عليها لان ذلك المعنى مبتكر ويحتاج الى وضع لفظ بازائه ليفهم الغير ذلك المعنى سواء كان اللفظ مشهورا أم لا قال ثم ان قيل ان اللفظ المشهور موضوع بازاء المعنى الخفى أولا فممنوع قال وأسماء الله المقدسة من القسم الاول فان فيها الفاظا مشهورة وبازائها معانى دقيقة لا يفهمها الا الخواص انتهى (قوله مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية الخ) اختلفوا فى فائدة هذا الخلاف فمنهم من نفاها ولهذا قال الابيارى ذكر هذه المسئلة فى الاصول فضول وقال غيره الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وانما ذكرت فى الاصول لانها تجرى مجرى الرياضات التى يرتاض النظر فيها ومنهم من أثبتها فقال الماوردى فى تفسيره فائدة الخلاف ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح

على

على معرفة الكلام انتهى ولعل هذا بالنسبة لاول طبقة من المكلفين وقال القرافى قال المازرى فائدة الخلاف تظهر فى جواز قلب اللغة فأما ما يتعلق بالاحكام الشرعية التى مستندها الالفاظ فتى غيرت اختلطت الاحكام وفسد النظام فهذا الاختلاف فى تحريم قلبه لاجل ما يؤدى اليه لا لاجل نفسه وما لا تعلق له بالشرع فقال بعضهم ان قلنا اللغة توقيفية امتنع تغييرها فلا يسمى الثوب فرسا او اصطلاحية لم يمتنع وعلى القول بتجويز الامرين تجوز بعضهم التغيير كالقول بالاصطلاح ومنعه عبد الجليل الصابونى لاحتمال التوقيف وان الله أوجب على السامعين ان لا ينطقوا الا بالموضوع الربانى قال وهو بعيد وقال الغزالى اذا أظهروا فى الصداق ألفين وعبروا بهذا اللفظ عن ألف فى الباطن يخرج جواز ذلك على كون اللغة توقيفية أو اصطلاحية انتهى وقال السيوطى والحق ان الخلاف فى اللغات الموجودة هى توقيفية أو اصطلاحية أما اصطلاح اثنين الآن على تسمية الالف ألفين أو الثوب فرسا فلا يجوز قطعا انتهى وفيه نظر (قوله ابن فورك) قال القرافى وابن فورك عند المحدثين بضم الفاء أفصح وهو من العلماء الجلة فى المعقول والمنقول انتهى (قوله نعبروا عن وضعه بالتوقيف لادراكه به) قال شيخنا العلامة يعنى بناء على الظاهر والا فمن المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره انتهى (وأقول) هذا الكلام من الشيخ قد يدل على انه حمل قوله لادراكه به على انه علة مثبتة لان الواضع هو الله تعالى فان كان كذلك فهو ممنوع بل هو علة لتسمية وضعه توقيفا ببيان علاقة بين الوضع والتوقيف فتأمل (قوله بالوحى الى بعض أنبيائه) أقول قيد الوحى بكونه الى بعض أنبيائه وفسر السيد قول العضد وعلمها أى الله بالوحى بقوله أى بان خاطب انبيائه أو بارسال ملك عبدا أو داعيا بكون الالفاظ موضوعة للمعانى انتهى فعم فى الوحى الا ترى الى قوله عبدا أو داعيا ولا يقال الوحى يستلزم النبوة لان ذلك اذا كان بشرع وكان تقييد الشارح لان الظاهر ان الوحى بالخطاب بذاته أو بارسال الملك انما يكون الى الانبياء فليتأمل (قوله أو خلق الاصوات فى بعض الاجسام بان تدل من يسمعها من بعض العباد عليها) وأقول عبارة السيد أو بخلق أصوات تدل على الوضع وذلك اما بخلق الاصوات والحروف أعنى جميع الالفاظ التى وضعها للمعانى واسماعها لواحد أو لجماعة بحيث يحصل له أو لهم العلم بانها بازاء تلك المعانى واما بخلق أصوات وحروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة انتهى وكلام الشارح ظاهر فى الاحتمال الثانى وكان وجهه انه الظاهر فليتأمل (قوله أو خلق العلم الضرورى الخ) أقول عبارة السيد أو بخلق علم ضرورى لواحد او لجماعة باللغات وان وضعها لتلك المعانى المخصوصة (قوله ومحققو كلامه الخ) فيه اشارة الى ضعف النقل عنه فهو توجيه للضعف المشار اليه بقول المصنف وعزى الى الاشعرى (قوله واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الخ) أقول فى شرح المحصول للاصفهانى بعد ان ذكر فى وجه الاستدلال بالآية ان علم معناه أوجد فيه العلم لان التعليم تفعيل وهو لاثبات الاثر الثلاثى بالنقل عن أئمة اللغة فيكون لاثبات العلم بالاسماء فى آدم قال ويلزم من ذلك التوقيف وذلك لان الاسماء باسرها توقيفية على ما صرح بها فى الآية فيلزم كون الافعال والحروف أيضا توقيفية لوجوه ثلاثة (أحدها) عدم القائل بالفصل وذلك لان من الناس من قال بكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية ومنهم من قال بكون الجميع اصطلاحية

فعبروا عن وضعها بالتوقيف لادراكه به (علمها الله) عباده (بالوحى) الى بعض أنبيائه (أو خلق الاصوات) فى بعض الاجسام بان يدل من يسمعها من بعض العباد عليها (أو) خلق (العلم الضرورى) فى بعض العباد بها والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى (وعزى) أى القول بانها توقيفية (الى الاشعرى) ومحققو كلامه كالقاضى أبى بكر الباقلانى وامام الحرمين وغيرهما لم يذكروه فى المسئلة أصلا واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للاسماء والافعال والحروف لان كلا منها اسم أى علامة على مسمى وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ وتعليمه تعالى دال على انه الواضع دون البشر (و) قال (اكثر المعتزلة) هى (اصطلاحية) أى وضعها البشر واحد أو أكثر (حصل عرفانها) لغيره منه (بالاشارة

والقرينة كالطفل) اذ يعرف لغة أبويه بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه أى بلغتهم فهى سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحى كما هو الظاهر لتأخرت عنها (و) قال (الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (القدر المحتاج) اليه منها (فى التعريف) للغير (توقيف) يعنى توقيفى لدعاء الحاجة اليه (وغيره محتمل) لكونه توقيفيا واصطلاحيا (وقيل عكسه) أى القدر المحتاج اليه فى التعريف اصطلاحى وغيره محتمل له وللتوقيفى والحاجة الى الاول تندفع بالاصطلاح (وتوقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الاقوال لتعارض أدلتها (والمختار الوقف عن القطع) بواحد منها لان أدلتها لا تفيد القطع (وان التوقيف) الذى هو أولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فانه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحى بين النبوة والرسالة (مسئلة

فالقول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع (الثانى) انه يتعذر الاعراب عن جميع المعانى التى فى النفس بالاسماء وحدها فلا بد من تعليم الافعال والحروف ليحصل التمكن من التعبير عن جميع المعانى فتكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية وهو المطلوب (الثالث) هو ان الاسم مشتق من السمة وهى العلامة والافعال والحروف علامات على مسمياتها فلزم من ذلك دخولهما تحت قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى آخر ما أطال فيه وبما قرره يندفع كثير مما أورده القرافى ههنا كقوله اعتراضا على دعوى تعذر التكلم بالاسماء وحدها لعله علمه الاسماء وحدها ووكل الافعال والحروف الى الاصطلاح فان هذا يندفع بالوجه الاول وما ذكره فى توجيه الثانى فى غاية الوضوح فان للافعال معانى لا يكتفى فيها الاسماء وكذا الحروف ذلك الا ترى ان الجملة الشرطية لا يقوم مقامها قولك كذا ملزوم لكذا أو لازم له كما حققه المنطقيون فى بحث تقسيم القضية الى حملية وشرطية ولا يخفى ان كلام الشارح موافق للوجه الثالث وان قوله أعنى الاصفهانى فالقول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع لا ينافى ما حكاه المصنف عن الاستاذ وما بعده لان القدر المحتاج اليه ومقابله فيهما شامل للاسماء والافعال والحروف لا يختص بواحد منها دون غيره فليتأمل (قوله أى وضعها البشر واحدا أو أكثر) قال السيد بان انبعثت داعيته أو داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها (قوله والقرينة) منها ان يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه (قوله وقال الاستاذ القدر المحتاج فى التعريف توقيف) فيه أمران * الاول انه لعل المراد بذلك القدر كل ما علم الله احتياج الكل أو البعض اليه فى التعريف والله بكل شئ عليم لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء * والثانى قال العضد احتج الاستاذ بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه فى التعريف بالتوقيف يلزم الدور لتوقف الاصطلاح على معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور ثم قال الجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالقرائن والترديد كالاطفال انتهى قال السيد قوله والمفروض انه اى ذلك القدر الذى يحتاج اليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته يعرف بالاصطلاح ليكون الكل اصطلاحيا بالفرض فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ومعرفة ذلك القدر متوقفا على الآخر وسابقا عليه وهو الدور ثم قال والجواب منع توقف ذلك القدر على الاصطلاح اذ ربما يخطر لواحد ويعرف غيره بالترديد والقرائن كالاطفال وبعد ذلك يتوافقون على المواضعات فان قيل لو كان الكل توقيفيا لزم الدور أيضا لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذى يأتى به وهو أيضا بالتوقيف فالجواب ان التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحى انتهى كلام السيد (فان قلت) اذا استلزم الاصطلاح الدور فى القدر المحتاج اليه عند الاستاذ فليستلزمه فى الباقى أيضا لوجود المعنى المقتضى للدور فيه فكان لا يجوز عنده ان يكون اصطلاحيا ثم قال انه محتمل (قلت) كان وجه ذلك ان القدر الذى عرف بالتوقيف يتمكن به من الاصطلاح فلا دور (قوله لجواز ان تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحى الخ) فيه امور * الاول قال شيخنا العلامة لقائل ان يقول بل لا يلزم من كونها توقيفية فان تعليمها بالوحى

التوسط المذكور لجواز ان يكون تعليمها بالوحى الى النبى فيكون الوحى بذلك نبوة ثم النبى علمها العباد بعد ذلك وان لم يؤمر به بل يجوز ان يكون تعليمها العباد بالوحى سابقا على النبوة أيضا اذ النبوة هى الوحى الى انسان بشرع وكون التعليم شرعا لا يظهر والا لكان الوحى به رسالة فلم يتوسط بين النبوة والرسالة انتهى (وأقول) هو كلام صحيح فى نفسه لكن ان أراد بذلك الاعتراض فهو غير وارد لان ما ذكره الشارح بتعاليهم لا ينافى جواز ذلك لان الحكم بتجويز أحد الامرين أو الامور لا ينافى تجويز غيره منهما أو منها وانما ترك ذلك لبعده فان ثبوت وحى بالتعليم قبل النبوة لا يخفى بعده وكذا تعليم العباد بين النبوة والرسالة من غير أمر بذلك والثانى انه ما المانع من انه يجوز أيضا ان يكون التعليم بعد الارسال بان يوحى اليه بشرع ويؤمر بتبليغه بعد التعليم فان الارسال يتحقق بالامر بتبليغ ما أوحى اليه به قبل حصول التبليغ بالقول وذلك كما يجوز ان يؤمر المكلف بالعبادة قبل وجود ما يتوقف عليه على معنى ان يأتى بها بعد وجوده كما يؤمر المحدث بالصلاة بان يتطهر ثم يصلى فما المانع ان يؤمر النبى بالتبليغ على معنى ان يعلمهم ما يتوقف عليه فهم المبلغ اليهم ثم يبلغهم نعم لا ينافى تأخرها فى حقه عن الارسال لتوقف ايصال الشرع اليه عليها ه والثالث قال الكمال هذا الدفع يمشى ان كان الذى علمها بالوحى غير آدم فان كان آدم كما اقتضاه الاستدلال السابق فهو مبنى على ان آدم رسول ولا شك انه أمر بتبليغ بنيه الشرائع وهو رسول اليهم بهذا المعنى أما ان أريد بالرسول فى الآية من بعث الى قوم كفار كما هو الظاهر وعليه يدل سياق الآية فليس آدم داخلا فيها لان نوحا أول الرسل بهذا المعنى كما دل عليه حديث الشفاعة فى الصحيح وغيره ولا يحتاج حينئذ فى الدفع الى ما ذكر أى لجواز علم القوم اللسان المنسوب اليهم بواسطة من قبل رسلهم من نبى أو رسول (قوله وخالفهم ابن سريج الى قوله فقالوا تثبت) أى اللغة قياسا أى سواء الحقيقة والمجاز بدليل المقابلة بقوله الآتى وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز (وأقول) ينبغى التأمل فى تصوير المسئلة بالنسبة للمجاز فان صورت بأن العرب اذا استعملت لفظا فى شئ غير موضوعه مجازا قلنا استعماله فى شئ آخر غير موضوعه مجازا فلا بد من علاقة اذ لا يصار الى جواز التجوز بدونها فان اعتبرت بين الشئ الثالث الذى تجوزنا باستعمال اللفظ فيه وبين الموضوع له وتحققت بينهما فهذا ليس من القياس فى شئ لان العرب أذنت فيه ابتداء وان اعتبرت بين ذلك الثالث الذى تجوزنا بالاستعمال فيه والثانى الذى تجوزت العرب بالاستعمال فيه وتحققت بينهما دون الموضوع له فيتوجه عليه ان شرط القياس وجود علة الاصل فى الفرع والعلة فى الثانى الذى هو الاصل على هذا التقدير علة اطلاق اللفظ عليه هو العلاقة التى تحققت بينه وبين الموضوع له ولم توجد فى الفرع الذى هو الثالث (قوله فى معنى آخر) قال الكمال لك ان تقرأ بتنوين معنى على انه موصوف بآخر ولك ان تقرأه باضافة معنى الى آخر أى معنى اسم آخر فعلى الاول يكون فى قوله كالنبيذ حذف أى كمعنى النبيذ الخ (وأقول) لا حاجة على الاول الى جعل النبيذ على حذف مضاف لان المفهوم من قوله كالنبيذ التمثيل بنفس النبيذ الذى هو المسكر من غير ماء العنب ولهذا فسره به وانما يحتاج الى ذلك لو أريد بالنبيذ فى قوله كالنبيذ لفظ النبيذ وهو خلاف الظاهر والمتبادر من ان المراد بالالفاظ معانيها الا لقرينة (قوله وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز لانه أخفض رتبة منها) أقول لو ذهب ذاهب

قال القاضى) أبو بكر الباقلانى (وامام الحرمين والغزالى والآمدى لا تثبت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن أبى هريرة وأبو اسحق الشيرازى والامام) الرازى فقالوا تثبت فاذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر اى المسكر من ماء العنب لتخميره أى تغطيته العقل ووجد ذلك الوصف فى معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خمرا فيجب اجتنابه بآية انما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء فى الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز) لانه أخفض رتبة منها

الى عكس ذلك كان مذهبا أخذا من التعليل المذكور لانه لما كان اخفض رتبة جاز ان يتوسع فيه بالقياس مالا يتوسع فيها فليتأمل (قوله كرفع الفاعل ونصب المفعول) قال شيخنا العلامة لا يخفى ان الاعراب وأنواعه امور معنوية الى آخر كلامه الطويل (وأقول) قد عبر العضد بمثل عبارة الشارح فانه قال ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول انتهى وشرحه السيد فى حاشيته ولم يقدح فيه بوجه فقال قوله أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول اذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هى ان كل فاعل مرفوع لاشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجه تحتها انتهى والعجب ان الشيخ أكثر فى هذه الحواشى من اعتراض كلام المصنف أو الشارح بمجرد مخالفة كلام العضد واذا توافق كلام أحدهما مع كلام العضد سكت عن كلام العضد وخص اعتراضه بكلام أحدهما وهذا مما يورث سوء الظن به (ثم أقول) أما قوله فلا يصح التمثيل بها الخ فهو ممنوع منعا لاخفاء معه لجواز ان يكون الاعراب وأنواعه امورا لفظية كما هو أحد المذهبين انه لفظى بل هو المختار عند أكابر متأخرى النحاة كابن الحاجب وابن مالك واتباعهما وقد أورد على تعريف ابن الحاجب الكلمة بانها لفظ وضع لمعنى مفرد الحركات الاعرابية فانها ألفاظ وليست بكلمة وأجيب تارة بمنع انها ألفاظ وأخرى بالتزام انها ألفاظ وكلمات وانها من قبيل الحروف لدلالتها على معنى فى غيرها فقد صرح المورد كالمجيب الثانى بأن الحركات الاعرابية ألفاظ ولو سلم فيجوز أن يكون مسمى اللغة اصطلاحا مجموع الالفاظ وكيفياتها كالرفع والنصب فتكون الكيفيات أجزاء من الالفاظ بل صرح بذلك أعنى بجزئية الكيفيات من الالفاظ أئمة المنطق كما هو معلوم الاعتراض بمجرد الاحتمال مما تقرر بطلانه عند ذوى الكمال بخلاف الجواب يكفى فيه مجرد الاحتمال فكيف اذا تأيد الاحتمال بمثل نص هولاء الائمة والبحث والخلاف فى هذه المسئلة شامل للفظ ولاجزائه ولو سلم عدم شمولها اصطلاحا للكيفية فالمراد بها ههنا ما يشمل الكيفية كما نص عليه هذا الكلام منهم غاية الامر انهم تجوزوا على هذا التقدير فى اطلاق اللغة على كيفيتها أيضا للعلاقة الظاهرة الواضحة بينهما ولا محذور فى ذلك بوجه بل يتعين ارتكابه حيث وقع النزاع فى الكيفية أيضا كما هو ظاهر ولو سلم فيجوز ان يريد بقوله كرفع الفاعل الخ كالفاعل المرفوع والمفعول المنصوب غاية الامر انهم تجوزوا فى التعبير اشارة الى ان المراد الفاعل باعتبار رفعه والمفعول باعتبار نصبه ومثل هذا التسامح لا محذور فيه بل هو كثير شائع واما قوله ثم نسبة التعميم الى رفع الفاعل ونصب المفعول الخ فجوابه اختيار انه أراد نسبته الى الماهية قوله والصحيح منعه قلنا هذا التباس فان الصحيح انما هو منع كونه حقيقة لا مطلقا والا فهو مجاز كما سيأتى ولا خفاء فى ثبوت الشمول للمعنى ولا يضر ان اطلاق لفظ العموم عليه مجاز على الصحيح لان هذا مع كونه لا خلل فيه بوجه ولذا كثر وقوع المجاز فى القرآن والسنة وكلام الفصحاء من غير توقف من عاقل فيه بل صرح العقلاء بأنه أكثر وأبلغ من الحقيقة بل افتقرا على ذلك أمر آخر وراء المقصود من كون الشمول قد ثبت بالاستقراء غير مخل به ولا معارض له والحاصل ان الشمول متحقق هنا قطعا وان المقصود بيان ان هذا الشمول ثبت بالاستقراء واما ان هذا الشمول لا يسمى عموما حقيقة اصطلاحا فلا يخفى

(والفظ القياس) فيما ذكر (يغنى عن قولك) أخذا من ابن الحاجب (محل الخلاف مالم يثبت تعميمه باستقراء) فان ما ثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل ونصب المفعول

انه أمر أجنبي عن المقصود لاتعلق به ولا ينافيه ولا اختلال بوجه فيه فتأمل ذلك فانه في غاية الظهور وبالجملة فهذا الاعتراض لامنشأ له الا الغفلة الناشئة والشغف بالتعصب وحب الشئ يعمي ويصم (قوله الى اعتدالهما) قال شيخنا العلامة ان أراد الاعتدال في القائلين فقول بعضهم الاكثر على النفي مقدم ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وان أراد الاعتدال في القولين بسبب الاعتدال في القائلين فكذلك ويزيد هذا ان الاعتدال والترجح بتكافؤ الادلة ورجحانها الا بالنظر الى استواء القائلين وتفاوتهم انتهى (وأقول) نختار الاول أولا وهو ما يشعر به قوله خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفي قوله فقول بعضهم الخ قلنا هذا مما يتعجب منه بل هو سهو ظاهر لايخفى على ماهر لوضوح ان ليس المقصود الاستدلال بما أشار به على ثبوت الاعتدال في نفس الامر حتى يتوجه تقديم قول البعض بناء على أن من حفظ حجة على من لم يحفظ وانما المقصود انه لما ثبت عند المصنف بطريق صحيح كاستقراء معتبر رد قول البعض المذكور أحب الاشارة الى ذلك في هذا فعبر بما ذكر للاشعار باستواء القائلين وانه ليس الاكثر على النفي فتأمل ذلك فانه مع كونه في غاية الظهور قد خفي على الشيخ ونختار الثاني ثانيا قوله فكذلك قلنا قد تبين جواب ذلك قوله ويزيد هذا الخ قلنا استواء القائلين مظنة تكافؤ الادلة فالمصنف استند الى المظنة على هذا التقدير حيث لم ينهض المخالف بترجيح أدلة النفي فتأمل ذلك ففيه لطف وحسن ثم بالغ صدر الشريعة في رد القول بالجواز حيث قال بعد كلام قرره فعلم بهذا ان الوضع قد لايعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لايجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما توجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية فليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه شريف بديع لم تزل اقدام من جوز القياس في اللغة الا للغفلة عنه انتهى وأقره هنا صاحب التلويح وقال أعني صاحب التلويح في باب القياس ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه من استعمال ألفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك انتهى ولايخفى ان القائل بالجواز لايسلم ما ذكره صدر الشريعة فانه ليس أمرا قطعيا بل يدعي ان الوضع والاطلاق لاجل المناسبة فلا يمتنع جريان القياس (فان قلت) قول التلويح ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا الخ هل يخالف قول المصنف وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز (قلت) لا لان كلام التلويح فيما اذا أطلق اللفظ الحقيقة على غير المعنى الموضوع له لعلاقة وهذا ليس من باب القياس ولا نزاع في جوازه وكلام المصنف فيما اذا أطلق لفظ على غير موضوعه قياسا على اطلاق لفظ آخر على غير موضوعه (قوله مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحدا الخ) قال الكمال فيه أمران * أحدهما ان هذا التقسيم للمفرد كما في المختصر وغيره ولا وجه لعدول المصنف الى جعله لمطلق اللفظ الشامل للمركب * الثاني ان

لا حاجة في ثبوت ما لم يسمع منه الى القياس حتى يختلف في ثبوته به وأشار كما قال بذكر قائلي القولين الى اعتدالهما خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفي ويذكر القاضي من النافين الى ان من ذكره من المثبتين كالآمدي لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفي في كتابه التقريب (مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحدا) أي كان كل منهما واحدا (فان منع تصور معناه) أي معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلا

(فجزئي) أي فذلك اللفظ يسمى جزئيا كزيد (والا) أي وان لم يمنع تصور معناه الشركة فيه (فكلي)

الاقسام فيه متداخلة فان القرء مشترك وهو كلي بالنسبة الى كل من معنييه والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد وانه تقسيم بحسب الاعتبار لا بحسب الذات انتهى (وأقول) جعل صاحب الشمسية هذا التقسيم للاسم وقال السيد في حواشيه ما نصه جعل هذه القسمة مخصوصة بالاسم لان انقسام اللفظ الى الجزئي والكلي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح ان يوصف بالجزئية ويحكم بها عليه وكذا معنى الانسان يصلح لان يحكم عليه بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشئ أصلا الى ان قال وأما الانقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والى الحقيقة والمجاز فليس مما يختص الاسم وحده واطال بما يتعين مراجعته في تحقيق المقام وما يتعلق به وقوله ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما الخ قال بعضهم أراد بصلاحية اتصاف معنى الاسم بهما صلاحيته ضرورة من حيث انه معنى الاسم محكوما عليه بهما بقرينة قوله ويحكم بها عليه وقوله واعتبار الحكم بها على موصوفاتها فحينئذ تظهر فائدة تقييد معنى الاسم بالحيثية ولا يرد ان معنى الحرف والفعل من حيث انه معناهما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما نعم يرد انه لا حاجة الى اعتبار المقسم في التقسيمات على وجه يكون ملتفتا بحيث يحكم عليه ثم قال هذا البعض في قوله وأما الانقسام الى المشترك الخ الظاهر ان مقصوده من هذا الكلام هو الاعتراض على المصنف يعني صاحب الشمسية بأن تخصيص الاسم بهذه الانقسامات مما لا وجه له وجيه لجريانها في الفعل والحرف أيضا بل نقول هذه الانقسامات بل الانقسام الى الكلي والجزئي أيضا جارية في المركبات أيضا كما يظهر بالتأمل فلا وجه وجيه لتخصيص الاسم الذي هو من الالفاظ المفردة بهذه الانقسامات اه وحينئذ يندفع الامر الاول من الامرين اللذين أوردهما الكمال لجواز أن يكون عدول المصنف الى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب اشارة الى جريانه فيه أيضا وفاقا لهذا البعض فلا وجه لقول الكمال لا وجه لعدول المصنف بل لعدول المصنف الوجه الحسن الذي يجب الكمال عن التمتع به اغتراره بعبارة المختصر التي لم يقم دليل على انه لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها مع تقصيره بعدم التأمل والمراجعة وأما الامر الثاني فان أراد به الاعتراض فهو مردود لان تداخل الاقسام مما لا محذور فيه وللمصنف اسوة في ذلك بغيره وفي شرح الشمسية للمولى التفتازاني (فان قلت) هذه الاقسام متداخلة لان العلم والمتواطئ والمشكك يكون حقيقة ومجازا مثلا (قلت) قيد الحيثية مراد في هذه التعريفات أعني ان الاسم من حيث انه وضع لشخص علم ومن حيث انه مستعمل في مفهومه الاصلي حقيقة وقس على هذا الخ اه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك بطلان قوله والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد وأما قوله وانه تقسيم بحسب الاعتبار الخ فلا يخفى ما فيه فان كلام المصنف مع موافقته لكلام غيره لا ينافيه (قوله فجزئي) قال شيخنا العلامة نكره وما بعده اذ لو عرفها لدل تعريفها على حصرها في الالفاظ الواحدة التي لكل منها معنى واحد ولا خفاء في بطلانه اه (وأقول) لا خفاء في صحة الحصر الاضافي ههنا والمعنى انه لا جزئي من الالفاظ المذكورة الا هذا وعلى هذا

القياس ففي اطلاق قوله ولا خفاء في بطلانه مافيه حق العبارة أن يقال نكره ومابعده لئلا يتوهم الحصر الحقيقي ولا يخفى بطلانه (قوله سواء امتنع وجود معناه) قال شيخنا العلامة قد علمت غير مرة ان الكلي مطلقا يمتنع وجوده خارجا الخ (وأقول) قد ذكرنا لك أيضا انه سيأتي في بحث المطلق عبالامزيد عليه مايرد على دعوى الامتناع وانه قول البعض وان دندن عليه الشيخ ولم يأت لدندنته بطائل على انه يمكن أن يحمل كلامه هنا على ان المراد بامتناع وجود معناه أو عدم امتناعه امتناع وجود افراده أو عدم امتناع وجودها كما قاله الشيخ (قوله لتوافق افراد معناه فيه) قال شيخنا العلامة فيه اسناد التوافق الى الافراد والاستواء الى المعنى كأنه لان التوافق يقتضي التعدد دون الاستواء وأنت خبير بانهما في اقتضاء التعدد سواء الخ (وأقول) الاوجه ان وجه اسناد الاستواء الى المعنى قصد موافقة ظاهر المتن لان ضمير استوى للكلي والمراد معناه مع صحة نسبة الاستواء الى غير المتعدد اما بتأويل الاستواء بمعنى عدم التفاوت واما باعتبار نسبته الى المتعدد لان النسبة في المعنى حينئذ لذلك المتعدد فمعنى استواء المعنى في الافراد على الاول عدم تفاوته فيها وعلى الثاني استواؤها فيه ولا حاجة الى تأويل المعنى بالمعاني كما فعله الشيخ بل لا يصح الا بارادة الحصص من المعاني وفي مطابقة ذلك للمقصود نظر (قوله مشكك ان تفاوت) قال السيد في حواشي شرح المطالع مانصه تقاوية بمعنى المشكك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخلا في مفهوم اللفظ كان مشتركا وان كان خارجا عنه كان مفهوم اللفظ وهو أصل المعنى حاصلا مع الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك الخارج فيكون متواطئا وأجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهومه الا انه داخل في وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبر قسما على حدة مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت اه (قوله أو التقدم) قال شيخنا العلامة أي بالرتبة أو بالزمان (وأقول) قوله أو بالزمان سهو ظاهر أو منشؤه عدم تحرير المسئلة وذلك لعدم اعتبار التقدم بالزمان ههنا والا كان الانسان مشككا وقد نصوا على انه من المتواطئ وفي شرح الشمسية للمولى التفتازاني مانصه فان قلت كثير من المفهومات يوجد لبعض افراده تقدم على البعض كالانسان مثلا وليس بمشكك قلت ليس المراد الاولوية والاقدمية والاشدية في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ بمعنى ان العقل اذا حاول مطابقة المفهوم لكثيرين وجد بعض الافراد أولى بهذا المفهوم أو أقدم أو أشد وافراد الانسان ليست كذلك لان مطابقة الانسان لجميعها على السوية والتقدم انما هو في وجودها فافهم اه وهو تصريح بعدم اعتبار التقدم الزماني كما ذكرته نعم قال حفيده في شرح التهذيب مانصه وههنا بحث وهو انهم جعلوا الاشدية باعتبار كثرة الآثار وكمالها والظاهر ان ذلك يوجد في المتواطئ كالانسان اذ بعض افراده كنبينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الانسانية كالادراك من غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام مع انه لم يتكدر بالشهوات الانسانية أصلا فتأمل اه وهذا وان لم يتعلق بمقصودنا لكنه نفيس متعلق بالمقام فلا بأس باستفادته (قوله اشتراك الافراد الخ) قال شيخنا العلامة الاولى أن يقول توافق الافراد في ذلك اه (وأقول) لقائل أن يقول بل الاولى ماقاله الشارح كغيره لان التوافق يوهم عدم التفاوت في المعنى مع ان أمر المشكك بخلافه لا يقال الكلام بالنسبة لاصل المعنى والافراد غير

سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين أم أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق أو وجد وامتنع غيره كالاله أي المعبود بحق أو أمكن ولم يوجد كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء أو وجد كالانسان أي الحيوان الناطق وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئي والكلي هو الحقيقة وما هنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطئ) ذلك الكلي (ان استوى) معناه في افراده كالانسان فانه متساوي المعنى في افراده من زيد وعمرو وغيرهما سمي متواطئا من التواطؤ أي التوافق لتوافق افراد معناه فيه (مشكك ان تفاوت) معناه في افراده بالشدة أو التقدم كالبياض فان معناه في الثلج أشد منه في العاج والوجود فان معناه في الواجب قبله في الممكن سمي مشككا لتشكيكه الناظر فيه في انه متواطئ نظرا الى جهة اشتراك الافراد في أصل المعنى أو غير متواطئ نظرا الى جهة الاختلاف (وان تعددا) أي اللفظ والمعنى كالانسان والفرس

متفاوتة فيه لانا نقول هذا ممنوع كيف وقد تتفاوت الافراد فى أصل المعنى بالاقدمية أو غيرها لا يقال الكلام فى بيان منشأ تشكيك انه متواطئ وليس ذلك الا التوافق فى الافراد وعدم تفاوتها لانا نقول هذا ممنوع بل مجرد الاشتراك يصلح منشأ لذلك وان كان معه تفاوت فى الواقع بل التفاوت فى الواقع لازم ههنا فكيف تسوغ أولوية الاعراض عنه وملاحظة التوافق بلا تفاوت مع انتفائه فليتأمل (قوله فمتباين) فيه أمران * الاول انه ينبغى ان يريد أعم من المتباين كليا أو فى الجملة حتى يشمل مالو كان بينهما عموم وخصوص مطلق أو من وجه والالزم خروج ذلك عن جميع الاقسام وكان ناقضا للتقسيم * والثانى انه قال شيخنا العلامة ان قلت لقائل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر فى التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر والفرس كذا رأيته عنه بلا زيادة ولعله سقط جواب هذا السؤال مما وقفت عليه أو اخر الجواب لمانع يعيق عن العود اليه (وأقول) جواب هذا السؤال ان الكلام فى متعدد المعنى ولا تعدد له بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة اليه متباين والحاصل ان تعدد المعنى حقيقة لا يكون الا للمتباينين نعم يرد نحو الانسان والضاحك من المتساويين كما سأذكره (قوله وان اتحد المعنى دون اللفظ) (أقول) لا يخفى اشكال كلام المصنف فى هذا المقام لانه ان أراد فيه بالمعنى الذات دخل المتساويان كالانسان والضاحك فى هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ مع انهما ليسا من المترادفين لانه يشترط فيهما الاتحاد فى المفهوم وهو مختلف فى المتساويين وان أراد به المفهوم دخل المتساويان فى قوله وان تعددا فمتباين لانه تعدد فيهما اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم مع انهما ليسا من المتباينين وان أراد به أعم من الذات والمفهوم دخل المتساويان فى كل من قسمى المتباين والمترادف اما الاول فلانه يصدق عليهما تعدد اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم وأما الثانى فلانه يصدق عليهما اتحاد المعنى بمعنى الذات دون اللفظ مع انهما ليسا من واحد من القسمين فكان ينبغى ان يقول وان اتحد المعنى أى الذات دون اللفظ فان اتحد المفهوم أيضا فترادف وان اختلف فتساو اللهم الا ان يريد بالمعنى المفهوم ويكون هو قد اصطلح على ادخال المتساويين فى قسم التباين أو يريد بالمعنى الذات ويكون قد اصطلح على ادخال المتساويين فى قسم المترادفين وفيه ما فيه فليتأمل (قوله وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك) أقول يرد عليه أمران * الاول الضمائر وأسماء الاشارة بناء على انها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاشخاص وهو مختار السيد وغيره اذ يصدق عليها انه اتحد اللفظ وتعدد المعنى واللفظ حقيقة فى الجميع مع انها ليست من المشترك اللفظى لاتحاد الوضع فيها ولا بد فى المشترك اللفظى من تعدد الوضع كما صرح به السيد فى حواشى الرسالة الوضعية وان توقف فيه العصام كما تقدم بسط ذلك اللهم الا أن يكون المصنف لا يرى اشتراط تعدد الوضع فى المشترك اللفظى أو يكون بنى كلامه على المذهب الآخر المختار عند المولى التفتازانى وغيره ان الضمائر وأسماء الاشارة موضوعة للمفهوم الكلى دون الخصوصيات فلم يتعدد المعنى فيخرج عن هذا القسم ويكون مما اتحد فيه اللفظ والمعنى ولم يمنع تصور معناه الشركة فيه أو يكون أراد بقوله فمشترك أعم مما هو مشترك حقيقة ومما هو فى حكم المشترك فان السيد قال ان الموضوع بالوضع العام لخصوصيات

(فمتباين) أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباين لتباين معناهما (وان اتحد المعنى دون اللفظ) كالانسان والبشر (فترادف) أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر مترادف لترادفهما أى تواليهما على معنى واحد (وعكسه) وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كان يكون للفظ معنيان (ان كان) أى اللفظ (حقيقة فيهما) أى فى المعنيين مثلا كالقرء للحيض والطهر (فمشترك) لاشتراك المعنيين فيه (والا فحقيقة ومجاز) كالاسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو مجازان أيضا مع انه يجوز ان يتجوز فى اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقى كما هو المختار الآتى

المشخصات وان لم يكن مشتركا اشترا كالفظيا لكنه فى حكم المشترك من حيث الاحتياج الى
قرينة لتعيين ما أريد به والثانى المنقول فانه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول
اليه وهو حقيقة فيهما مع انه ليس بمشترك كما اقتضاه قول المصنف الآتى وهو أى المجاز
والنقل خلاف الاصل وأولى من الاشتراك انتهى فان أولوية النقل من الاشتراك تقتضى
ان المنقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح اخراجه باشتراط اتحاد الواضع اما أولا فهذا القيد
غير مستفاد من كلامه واما ثانيا فلما صرح به الشارح فى مسئلة يصح اطلاقه على معنييه
من انه لا فرق بين تعدد الواضع وعدمه اللهم الا ان يشترط اتحاد الاصطلاح الذى الوضع
باعتباره لكن يرد على هذا انه غير مستفاد من كلامه فليتأمل (قوله كانه لان هذا القسم لم
يثبت وجوده) قال شيخنا العلامة قد يثبت وجوده بان عسى موضوعة للرجاء فى الزمن الماضى
ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت فى كلام الخلق للرجاء المجرد من الزمن وفى
كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقى الى آخر ما أطال به
(وأقول) أما ما ادعاه من ثبوت وجوده بما ذكره فى عسى فاعلم أولا ان معنى قول الشارح لم يثبت
وجوده لم يعلم ثبوت وجوده لا نفى وجوده فى نفس الامر والا لقال لم يوجد كما هو ظاهر وثانيا ان
ما ذكره الشيخ فى عسى غير معلوم فان كونه موضوعا للزمان غير معلوم وان كان محتملا ولهذا قال
شيخنا الامام المحقق والهمام المدقق الشريف عيسى رحمه الله رحمة واسعة ما نصه المفهوم من
شرح المفصل انه لم يثبت وضع عسى للزمان لكن لما وجد فيه خواص الفعل قدر ذلك ادراجا
له فى نظم اخواته ومنه يتحقق ان المراد الوضع التحقيقى أو التقديرى وهى مسئلة مهمة انتهى
فانظر هذا الامام الغواص باتفاق جميع الخواص كيف نقل عن شرح المفصل لابن الحاجب
ذلك الامام المعتمد المتبع فى هذا الشان انه لم يثبت وضع عسى للزمان ولم ينازعه فى ذلك بمنقول
ولا معقول بل أقره عليه ورضى به ومعلوم ان الوضع التقديرى لا يكفى فى كون اللفظ مجازا
حيث لم يستعمل فى هذا الموضوع له المقدر وان الايراد لا يصح بمجرد الاحتمال كما صنع الشيخ
ولو سلم فكونها فى كلام الله للعلم أمر غير ثابت وان قاله جماعة لاحتمال انها فى كلام الله تعالى
للرجاء أيضا باعتبار المخاطبين كما هو نص سيبويه فى لعل ونصره الرضى فانه نقل عن بعضهم انها
أعنى لعل فى كلام الله للتعليل وعن بعضهم انها لتحقق مضمون الجملة بعدها ورد كلا منهما ثم قال
والحق ما قال سيبويه وهو ان الرجاء أو الاشفاق يتعلق بالمخاطبين وانما نصرنا مذهبه لان
الاصل فى الكلمة ان لا تخرج عن معناها بالكلية فلعل منه تعالى حمل لنا على ان نرجو ونشفق
الخ انتهى فتكون للرجاء فى كلام الله تعالى ككلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز
واحد وهو مطلق مجرد الرجاء أعم من كونه من المتكلم أو من المخاطب ثم قد يقال الذى حمل
عليه كلام الرضى انه الحمل على الرجاء والحمل على الرجاء غير نفس الرجاء فهنالك مجازان لا مجاز
واحد الا ان هذا أمر على الاحتمال لا قطع فيه فليتأمل وبالجملة فقد ظهر صحة قول الشارح
لم يثبت وجوده واندفاع ما أورده الشيخ عليه والمعنى انه لم يعلم بمعنى انه لم يتيقن ولا ظن وجوده
بطريق يعول عليه فلا يرد أن ما لا يحصى من اللغويات لم يثبت الا بالآحاد التى لا تفيد سوى
الظن وأما قوله ثم لو سلم انه لم يثبت لم يغن عن قوله أو مجازان الى قوله وهو خارج عن التقسيم

كانه لان هذا القسم لم يثبت
وجوده

فجوابه انا لا نسلم خروجه عن التقسيم بل هو داخل فى القسم الاخير منه وهو قوله والا فحقيقة ومجاز لان معناه وان لم يكن اللفظ حقيقة فى المعنيين مثلا أى أو المعانى فهو حقيقة ومجاز فى المعنيين أو المعانى أى حقيقة فى البعض واحدا أو أكثر ومجاز فى البعض كذلك وقد صرح بذلك المولى التفتازانى فانه لما قال العضد الثالث أى من الاقسام لفظ واحد لمعنى متعدد فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك والا لكان للبعض حقيقة وللبعض مجازا وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة والا فقد يكونان لهما مجازين انتهى قال أعنى المولى التفتازانى قوله وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة فان قيل على هذا التقدير أيضا يجوز ان يكون المعنيين مجازا بأن لا يكون شئ من المعنيين نفس الموضوع له قلنا نعم لكن يصدق انه حقيقة فى البعض مجاز فى البعض ضرورة وجود الاستعمال فى الموضوع له بخلاف ما اذا لم يستلزم فانه يجوز ان لا يتحقق الاستعمال فى الموضوع له ويكون كل من المعنيين غير الموضوع له فيكون مجازا فيهما انتهى لا يقال فاذا شمل هذا القسم الاخير ما تعدد فيه المجاز فما معنى قول الشارح ولم يقل أو مجازان أيضا فان قسم المجازين على هذا التقدير داخل فى عبارة القسم الاخير كما تقرر لانا نقول المراد مجازان لا حقيقة لهما بأن لم يقع استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له كما صرح بذلك قوله مع انه يجوز الخ فتأمل واما قوله واعلم بعد ذلك كله ان اللفظ الموضوع لمعنى الخ فجوابه ان المراد فى هذا المقام بالمعنى ما استعمل فيه اللفظ بالفعل أعم من أن يكون حقيقيا أو مجازيا ومما يدلك على ان المراد به ذلك انه لما قال المولى التفتازانى فى تهذيبه وأيضا ان اتحد معناه فمع تشخصه علم وبدونه متواطئ ان تساوت افراده الى ان قال وان كثر معناه فان وضع لكل فمشترك الخ قال حفيده فى شرح قوله ان اتحد معناه ما نصه بان كان المعنى المقصود المستعمل فيه بحيث لا كثرة فيه الا باعتبار افراده دون نفسه وفى شرح قوله وان كثر معناه ما نصه بان يكون المقصود منه تارة معنى وأخرى معنى آخر انتهى فتامل كيف قيد المعنى أولا بالمقصود والمستعمل فيه وثانيا بالمقصود منه فانه صريح فى ان المراد ما قلناه وانه لما قرر السيد عبارة العضد السابقة قال فان منع بان ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه بل ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع الى ان قال يجاب على تقدير صحة ما ذكر بان ليس المراد جميع ما يصح استعماله فيه الخ وهو ظاهر بلا خفاء فى ان الصواب ان المراد بمعنى اللفظ ههنا ما استعمل هو فيه واذا ثبت ان المراد بالمعنى ما استعمل اللفظ بالفعل فيه كان هذا القسم الذى أورده وهو اللفظ الموضوع لمعنى تجوز به الى معنى آخر بدون استعماله فى الاول خارجا عن المقسم وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى لعدم تعدد المعنى فيه فلا يضر خروجه عن هذه الاقسام بل يجب خروجه عنها كما هو ظاهر وكذا ما ليس بحقيقة ولا مجاز وهو اللفظ الموضوع لمعنى الذى لم يستعمل فى معناه الموضوع له ولا فى معناه المجازى يكون خارجا عن المقسم لما ذكر وبما تقدم نقله عن العضد وحواشيه تعلم ان الاعتراض الثانى والثالث فى كلام الشيخ لو صحا وردا على ابن الحاجب أيضا كالمذكورين وانه لا اختصاص بالمصنف فتامل (قوله والعلم ما وضع لمعين الخ) فيه أمران الاول ان النكرة وضع لمعين أيضا اذ الواضع انما يضع لمعين فقوله خرج النكرة ممنوع ويجاب بان المراد انه وضع لمعين باعتبار تعيينه فخرج النكرة فانه وان وضع

(والعلم ما) أى اللفظ (وضع لمعين) خرج النكرة (لا يتناول) أى اللفظ (غيره) أى غير المعين خرج ماعدا العلم من أقسام المعرفة

لمعين لم يعتبر تعينه والثانى قال شيخنا العلامة واعلم ان حد العلم بما ذكره ينتقض بعلم الغلبة أى لا يصدق عليه وبالمعرف بلام الحقيقة أى يصدق عليه لانه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها انتهى وقال الكورانى وكان عليه زيادة قولهم بوضع واحد لئلا تخرج الاعلام المشتركة فانها وان كانت متناولة غيرها لكن لا بوضع واحد بل باوضاع متعددة انتهى (وأقول) اما ما قاله شيخنا فجوابه اما أولا فينبغى ان يعلم ان هذا التعريف مساو لتعريف الكافية لابن الحاجب فانه قال العلم ما وضع لشئ بعينه غير متناول غيره بوضع واحد انتهى وقد بين ابن الحاجب نفسه ان قوله بوضع واحد غير محتاج اليه كما سيأتى نقله عنه ولا يخفى عليك شغف الشيخ بمناصرة ابن الحاجب ومبالغته ودفع اعتراضات المصنف والشارح عليه وفى رد كلام المصنف أو الشارح بمجرد مخالفته لكلام ابن الحاجب وفى ترجيح كلام ابن الحاجب على كلام المصنف حيث اعترف بصحة كل منهما فكان الواجب عليه أن يجيب عما أورده على المصنف لانه وارد على ابن الحاجب أيضا أو يبين انه وارد على ابن الحاجب أيضا ولا يخص الايراد بالمصنف فماباله أعرض عن ذلك واما ثانيا فالانتقاض بعلم الغلبة يجاب عنه بان المراد بالوضع فى حد العلم الوضع حقيقة أو حكما وارادة مثل هذا التعميم والتعويل عليه فى التعاريف وغيرها وجريان المسامحة بارتكابه كثيرة الوقوع فى كلامهم كما هو فى غاية الوضوح لمن له تتبع وأنس بصنيعهم ثم رأيت العلامة الجامى فى شرح الكافية وقد حد ابن الحاجب فيها العلم بنحو حد المصنف كما تقرر قال ما نصه والاعلام الغالبة داخلة فى التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم الغالب بفرد معين بمنزلة الوضع من واضع معين فكان هؤلاء المستعملين وضعوا له ذلك انتهى أى فالمراد بالوضع فى هذا الحد هو الوضع حقيقة أو تنزيلا وحكما فانظر هذا العلامة المحقق كيف جزم بدخول علم الغلبة فى هذا الحد واحتج على هذا الجزم بان الغلبة بمنزلة الوضع فان ذلك صريح فى ان مثل هذا أمر سهل لك معروف عندهم غير منكور ولا محذور واما الانتقاض بالمعرف بلام الحقيقة فيعد تمهيد مقدمة وهى ان المعرف بلام التعريف يستعمل فى أربعة معان المفهوم الكلى والفرد المعين والفرد الغير المعين وجميع الافراد ثم هذه المعانى الاربعة هل هى معان متقابلة مستقلة يتعين كل منها بحسب القرائن كما فى الالفاظ المشتركة ويكون كل منها معنى وضعيا لغويا أو عرفيا أو يكون بعضها مجازيا أو هى كلها راجعة الى معنى واحد وضعى لم يستعمل اللفظ الا فيه والتعدد مستفاد من القرينة والمقام بان يكون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلى المطلق فتارة يراد به ذلك المفهوم من حيث هو وتارة يراد به ذلك المفهوم فى ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد والمراد على جميع هذه التقادير الاشارة الى تعيين المفهوم الكلى والعلم به فكانه قيل هذه الحقيقة المعينة المعلومة وحدها أو فى ضمن فردها أو افرادها أو هى بعضها مستقل كالفرد المعين وبعضها راجع الى غيره كالمعانى الثلاثة الباقية فالفرد الغير المعين وجميع الافراد منها راجعان الى المفهوم الكلى بان يكون اللفظ موضوعا له لكنه تارة يقصد من حيث هو وتارة فى ضمن فرد غير معين وتارة فى ضمن جميع الافراد احتمالات دل كلام المولى التفتازانى فى بعض كتبه على أولها وحمله بعضهم على ظاهره وذهب الى الثانى بعض كالعلامة القوشجى شارح التجريد والى الثالث أكابر المحققين كالمولى

التفتازاني والسيد الجرجاني كما حقق جميع ذلك مع ما يتعلق به شيخنا العلامة الشريف عيسى في رسالته وحينئذ فهو الذي ينبغي أن يكون عليه التعويل وعلى الاول فهل الوضع لتلك المعاني المتقابلة المستقلة واحد أو متعدد محل نظر وعلى هذا أعني الثالث فهل المراد ان اللفظ موضوع لكل واحدة من الخصوصيات الثلاث أعني الماهية من حيث هي والماهية في ضمن فرد غير معين والماهية في ضمن جميع الافراد على طريق ما اختاره السيد وغيره في وضع الضمائر ونحوها أو هو موضوع للقدر المشترك بين تلك الخصوصيات وهو الماهية لا بقيد من حيث هي ولا بقيد كونها في ضمن فرد غير معين أو في ضمن جميع الافراد كما في وضع الرجل للآدمي المخصوص لا بقيد خصوصية زيد او غيره محل نظر والظاهر الاول لانه يلزم على الثاني كون اللفظ مجازا فيما اذا استعمل في الماهية باحد القيود المذكورة كان استعمل في الماهية من حيث هي أو من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين أو من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كما ان لفظ رجل مجاز اذا أطلق على زيد باعتبار خصوصه أو على عمرو كذلك وهو بعيد كل البعد مخالف لما يتبادر من قوة كلامهم وعليه أعني على الاول فهل وضعه لكل خصوصية من الخصوصيات الثلاث بوضع واحد كما في وضع الضمائر ونحوها على مختار السيد وغيره السابق فيكون وضعه من قبيل الوضع العام لخصوصيات المشخصات أو باوضاع متعددة محل نظر أيضا ولا يبعد ان الاقرب الاول واذا تقرر ذلك فان بنى الشيخ الانتقاض الذي ادعاه على الاحتمال الثاني لم يصح كما هو ظاهر لخروج المعرف بلام الحقيقة على هذا التقدير بقوله لا يتناول غيره لتناوله على هذا التقدير أي بوضع واحد كما هو المراد كما سيأتي غير الحقيقة المعينة من حيث هي كالحقيقة في ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد أو على الاحتمال الاول فان ادعى تعدد الوضع عليه منعناه فانه غير معلوم ولا ثابت أو اتحاده بطل الانتقاض لخروج المعرف المذكور حينئذ بقوله لا يتناول غيره اذ يتناول على هذا التقدير بوضع واحد بقية معانيه أو على الاحتمال الثالث فان بنى مع ذلك على تعدد الوضع منعناه اذ هو غير معلوم ودون اثباته خرط القتاد ومجرد الاحتمال لا يكفي في صحة الانتقاض أو على اتحاده بطل الانتقاض أيضا لخروج المعرف بلام الحقيقة بقيد لا يتناول غيره لان لفظ الانسان مثلا على هذا التقدير يتناول أي بوضع واحد كما هو المراد من التعريف كما سيأتي غير الحقيقة المعينة التي هي الحيوان الناطق من حيث هي لانه يتناول تلك الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين ومن حيث وجودها في ضمن جميع الافراد ولا شك في تغاير الحقيقة باعتبار هذه الحيثيات (فان قلت) قد حملت كلام الشيخ على انه أراد النقض بالمعرف بلام الحقيقة من حيث هي وليس كذلك وانما أراد النقض بالمعرف بلام الحقيقة بمعنى القدر المشترك بين الخصوصيات الثلاث وهذا لا يتناول غير الحقيقة بهذا المعنى اذ لفظ الانسان مرادا منه الحقيقة بهذا المعنى لا يتناول غيرها كحقيقة الفرس (قلت) كون اللام للحقيقة بمعنى القدر المشترك المذكور أمر غير ثابت بل الظاهر خلافه كما تقدم فالبناء عليه لا يفيد خصوصا في مقام نقض التعريف الذي لا يكفي فيه مجرد الاحتمال فان زعم زاعم انه موضوع لكل منهما أعني للقدر المشترك بين الخصوصيات ولتلك الخصوصيات أيضا فان زعم مع ذلك تعدد الوضع منعناه أو اتحاده قلنا صحة هذا التقدير تمنع الانتقاض لان المعرف بلام الحقيقة

بمعنى القدر المشترك المذكور ويتناول بالوضع الواحد غير القدر المشترك وهو كل واحد من الخصوصيات كما انه يتناول كل واحد من الخصوصيات بوضع واحد وهو ما عدا منها والقدر المشترك وان شئت تلخيص الجواب واختصاره قلت الانتقاض يتوقف على كون المعرف المذكور موضوعا باوضاع متعددة للخصوصيات وهو ممنوع لا دليل عليه لاحتمال انه موضوع للمفهوم الكلى أو للخصوصيات بوضع واحد فمن ادعى خلاف ذلك فعليه اثباته ودون ذلك خرط القتاد فتامله واما ما قاله الكوراني فجوابه ان المتبادر من قوله لا يتناول غيره عدم تناوله من حيث ذلك الوضع والالفاظ يجب حملها على المتبادر منها حيث لا مانع مع ما انضم الى ذلك من العلم الضرورى لكل أحد بادنى تامل بان هذا هو المراد والالزم خروج أكثر الاعلام بل انحصار العلم فى بعض أسماء الله تعالى وهو ضرورى البطلان ثم رأيت قول الشارح الآتى لا يتناول غيره من حيث الوضع له وهو نص فيما أجبنا به واشارة الى اعتبار قيد الحيثية لانه مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار كما نص عليه الائمة فالمعنى هنا ما وضع لمعين لا يتناول غيره من حيث انه وضع لذلك المعين وحينئذ يندفع الاشكال رأسا ثم رأيت فى امالى ابن الحاجب التصريح منه بعدم الاحتياج فى التحقيق الى هذا القيد حيث قال ما نصه فقولنا بوضع واحد دفع لوهم من يتوهم ان زيدا اذا وضع علما لواحد ثم وضع علما بعد ذلك لآخر انه يتناول ما أشبهه فلا يكتفى بقولك غير متناول ما أشبهه لخروج مثل هذا عنه لانه متناول ما أشبهه وانما يتناوله بوضع ثان ولم تدخل اسماء الاجناس لانها خارجة بالفصل الاول من قوله ما وضع لشئ بعينه وهو فى الحقيقة غير محتاج اليه والاعتراض بزيد اذا سمى به باعتبار تعدد وضع مندفع من غير حاجة الى زيادة بوضع واحد وذلك ان الواضع لما وضعه لشئ بعينه فى جميع تقديرا انه لم يضعه لآخر أصلا فهو غير متناول ما أشبهه قطعا فلا حاجة الى قوله بوضع واحد فى التحقيق انتهى وكان حاصل جوابه ما أجبنا به أولا وبذلك يتضح سقوط الايراد رأسا وتعلم ان المورد لم يطلع على كلام الامالى واعتمد على تقليده ظاهر تعريف الكافية ولله در المصنف (قوله وضع لمعين وهو أى جزئى يستعمل فيه) أقول قد يستشكل بالنسبة للمعرف بال أو الاضافة من وجهين أحدهما انه لا يصدق على الحقيقة من حيث هى ولا على جميع الجزئيات فى الاستغراق اذ لا يصدق على الحقيقة أى جزئى اذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أى جزئى لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع ان كلا الامرين من معانى المعرف بال أو الاضافة على ان اللفظ فى الثانى مستعمل فى الحقيقة فى ضمن جميع الجزئيات لا فى نفس الجزئيات كما علم مما تقدم عن أكابر المحققين ويمكن ان يجاب بان ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف بال أو الاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين والثانى انه لا يصدق على ما فيه أل للعهد الذهنى بالاصطلاح الباقى لان معناه الحقيقة فى ضمن فرد ما فان أراد بالمعين بالنسبة اليه الحقيقة لم يصدق قوله وهو أى جزئى يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين اذ لم يعتبر تعيين الفرد ويمكن ان يجاب عن هذا بما ذكر أيضا وبانه لم يعتبر هذا القسم لانه فى المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان (قوله فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من أى جزئى) أقول هذا ظاهر فان الضمائر والاشارات موضوعة بالوضع العام لخصوصيات المشخصات وهو

ثان كلا منها وضع لمعين وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من أى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله وهلم وكذا الباقى

ما اختاره السيد وغيره بل وفي ان بقية المعارف كذلك لكن هذا يخالف قوله الآتي واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفا أو منكرا في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيق بالنسبة لاسم الجنس المعرف وذلك لان قضية الوضع لاي جزئي يستعمل فيه أن يكون استعماله في الجزئي من حيث نفسه حقيقة لا مجازا كما اقتضاه مفهوم قوله من حيث اشتماله على الماهية فليتأمل (قوله فان كان التعين خارجيا الخ) قال السيوطي من المهم معرفة اسماء الكتب من أي قبيل هي وقد سأل بعض الفضلاء ذلك وأورد على القول بأنها من الاعلام الشخصية تعدد المسمى بها في الواقع باعتبار تعدد نسخ الكتاب الواحد وأجاب شيخنا العلامة الكافيجي بان التحقيق انه لا يعتبر في تشخص الكتاب خصوصية المحل فحينئذ يكون المسمى به واحدا في الواقع يعني وهو الكلام المؤلف المنظوم الذي صدر عن مؤلفه على الترتيب الذي وضعه وهو شيء واحد في الواقع وان تعددت محاله المكتوب فيها قال وقد يجاب بان وضع الاسم لعين ما نسخه المؤلف ثم وضع لما نسخ عنه وضعا شخصيا لاتحاد بينهما اتحادا تأكيد كقولك جاء زيد زيد قال وأما الجواب عنه بان وضعه في معناه كوضع اسم الاشارة في معناه فلا يدفع السؤال كما ترى انتهى وفي شرح الرسالة الوضعية للعلامة عصام الدين ما نصه قيل اللفظ الموضوع للمشخص بالوضع العام لا ينحصر في الاقسام المذكورة اذ اسماء حروف التهجي منه وكذا أسماء الكتب أقول أسماء الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ والعبارات المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد التلفظ وذلك التعدد تدقيق فلسفي لا يعتبره أرباب العربية الا ترى انهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لا نوعيا لجعل الموضوع أمرا متعينا لا متعددا فاسم الكتاب موضوع لامر واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام وأما أسماء حروف التهجي فموضوعات لمفهومات كليات صادقات على متعدد يرشدك اليه قول الصرفيين كل واو متحركة مفتوح ما قبلها تقلب ألفا وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها تقلب ياء وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تقلب بما يجانس حركة ما قبلها الى غير ذلك فان قلت اذا لم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد التلفظ ولم يعتبر ذلك التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجي متعددا حتى يقال انها موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعدد قلت كأنهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها في الكلمات مثلا يجعلون واو القول غير واو الرضوان فلذا كان التعدد المستفاد من ادخال الكلمة ٢ على هذه الاسماء هو التعدد الحاصل بتعدد التلفظ مما لا يلتفت اليه انتهى كلام العصام (قوله أي ملاحظ الوجود فيه) قال شيخنا العلامة الصواب أن يقول ملاحظ التعين فيه لان الوجود في الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن سائرها بل بالمشخصات الذهنية الخ (وأقول) هذا التصويب سهو لان الشارح لم يعتبر مجرد الوجود حتى يقال الوجود مشترك فلا يحصل به التمييز وانما اعتبر ملاحظة الوجود كما هو صريح قوله أي ملاحظ الوجود وفرق كبير ظاهر بينهما فقوله لان الوجود في الذهن مشترك الخ سهو عن قول الشارح أي ملاحظ الوجود وانما كان يصح لو قال الشارح أي موجود وانما قال أي ملاحظ الوجود والفرق بالملاحظة المذكورة صحيح لان ملاحظة الوجود ليست مشتركة بينه وبين سائر الصور الذهنية ضرورة

(فان كان التعين) في المعين (خارجيا فعلم الشخص) فهو ما وضع لمعين في الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به كل من جماعة (والا) أي وان لم يكن التعين خارجيا بأن كان ذهنيا (فعلم الجنس) فهو ما وضع لمعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه كأسامة علم السبع أي الماهيته الحاضرة في الذهن

٢ بخطه أي لفظ كل في نحو قوله السابق كل واو الخ اه من هامش

عدم اعتبارها فى وضع النكرات وأسماء الاجناس النكرات كما لا يخفى وقد قال الزركشى
كغيره وتحقيقه أى الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ان اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة
الذهنية من حيث هى فاسد موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها اصلا وعلم الجنس
موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهنى الذى هو نوع مشخص لها مع قطع النظر عن
افرادها ونظيره المعرف باللام التى للحقيقة والماهية فان الحقيقة الحاضرة فى الذهن وان
كانت عامة بالنسبة الى افرادها فهى باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة فاذا
استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه جزئية بالنسبة
لمطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص فى زمان ومثلها يقع فى زمان
آخر وفى ذهن آخر والجميع مشترك فى مطلق صورة الاسد وفى كلام سيبويه اشارة الى هذا
الفرق فانه قال الى آخر كلامه وقال الكورانى ما نصه واما الجواب عن الثانى وهو الفرق بين
علم الجنس واسمه فهو ان فى اسم الجنس النكرة مذهبين أحدهما انه موضوع للفرد المنتشر
وعلى هذا الاشكال لان علم الجنس ليس موضوعا للفرد بل للحقيقة وثانيهما انه موضوع
للماهية وحينئذ يحصل الاشكال والجواب ان فى علم الجنس لوحظ الحضور الذهنى وفى اسم
الجنس لم يلاحظ فان قلت الواضع اذا وضع لفظة بازاء معنى لابد وان يلاحظ المعنى وكذلك
القائل جاءنى زيد لابد وان يلاحظ معناه قلت قولنا لم يلاحظ فيه الجواب لان الحضور الذهنى
وان كان حاصلا لم يلاحظ فى النكرة بخلاف المعرفة فان الملاحظة واجبة فيه وعدم اعتبار
الشئ ليس اعتبارا لعدمه انتهى فحاصل الفرق انه اذا حضرت الماهية فى الذهن يتحقق
فيه أمران صورة تلك الماهية ونفس حضورها والثانى وصف الاول فان وضع للموصوف
وحده من غير اعتبار صفته التى هى الحضور فيه فهو اسم الجنس وان وضع لمجموع الموصوف
والصفة أو نقول للموصوف باعتبار صفته التى هى الحضور فيه فهو علم الجنس وهذا فرق
صحيح لا غبار عليه ولا خلل يتطرق اليه فافهمه ولا تغتر بتشنيع الشيخ المبنى على السهو كما علمت
على ان عدم استلزام ملاحظة الوجود لملاحظة التعين وعدم استلزام اعتبار الملاحظة
الاولى اعتبار الملاحظة الثانية ممنوع كما أشرنا اليه وستأتى أيضا الاشارة اليه ولا يخفى ان
قوله فلا يتعين به عن سائرها المقتضى ان المقصود بهذا القيد أعنى قيد التعين تمييزه عن سائر
الصور الذهنية غير محرر اذ لا يتميز بذلك عن المعرف بلام الحقيقة بل بما بعده أعنى قوله لا يتناول
غيره كما تقدم بيانه فى الكلام على تعريف العلم وأما قوله فى آخر كلامه وبهذا
ظهر ان الملاحظة أى ملاحظة التعين لابد منها فى هذا العلم وعلم التشخص وان سكت الشارح
عنها فيهما بجوابه بعد تسليم أن ملاحظة الوجود فى الذهن لا تستلزم ملاحظة التعين فيه وأن
اعتبار الملاحظة الاولى لا تستلزم اعتبار الملاحظة الثانية انه ان أراد انه لا يتم تعريف واحد
منهما الا بذكرها فيه فهو غير صحيح لان ما ذكره المصنف فى تعريف كل منهما جامع مانع على
ما تقرر فلا حاجة الى زيادة شئ آخر وان فرض اعتبارها فى المعرف اذ لا يجب فى التعريف
المقصود به تمييز المعرف عن غيره ذكر جميع ما يعتبر فى المعرف بل الواجب ليس الا ذكر ما يتميز به
عن غيره وذلك حاصل بما ذكر وان أراد انه لابد منها فى نفس الامر ليتحقق المعنى العلمى فليس كلام

المصنف والشارح هنا في بيان ما يتحقق به المعنى العلمي في نفس الامر بل في مجرد تعريف العلم الجامع المانع كما هو ظاهر وما ذكروه كاف في ذلك فلا وجه لايجاب ذكر هذه الزيادة هنا وان فرض اعتبارها في المعرف لما تقدم لا يقال كلام الشيخ ليس بالنسبة الى التعريف الذى ذكره المصنف بل بالنسبة لقوله فان كان التعين خارجيا الخ وهذا ليس في معرض التعريف لانا نقول هو تقسيم لاحد قيود التعريف للتوطئة لبيان انقسام العلم الى القسمين فهو متعلق بالتعريف ومعلوم ان هذا الانقسام لا يتوقف على الملاحظة المذكورة لان الخارج من هذا التقسيم لكل منهما اذا انضم الى بقية قيود التعريف حصل منه ذلك القسم من غير احتياج في ذلك الى تلك الزيادة كما أشار الى ذلك الشارح بقوله في الموضعين فهو ما وضع لمعين الخ وبالجملة فما أورده الشيخ في هذا المقام مبنى على التخليط والاشتباه كما تبين لك بما قررناه فعليك بالتأمل (قوله أى من غير أن تعين) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول من غير ان يلاحظ تعينها في الذهن اذ تعينها في الذهن لا ينفك عنها اذا وجدت فيه ووجودها في الخارج ممتنع انتهى (وأقول) هذا التصويب سهو عند التأمل الصحيح وانما كان يصح لو عبر الشارح بقولك أى من غير ان تتعين بوزن تتكلم بمثناتين فوقيتين وليس كذلك بل انما عبر بقوله من غير أن تعين بوزن تعلم مبدوأ بتاء الغائبة مبنيا للمفعول وهو هنا ضمير الماهية وظاهر ان معناه تجعل أى الماهية متعينة وان معنى جعلها متعينة في الذهن هو استحضارها فيه وملاحظة حضورها وفي الخارج هو التوجه الى فردها والاحساس بشخصه فمآل معنى قوله تعين هو ملاحظة تعينها واعتباره فكيف يصح هذا التصويب وتعليله بقوله اذ تعينها في الذهن الخ فعلم استقامة عبارة الشارح وفساد هذا التصويب بل لو فرض تعبير الشارح بقولك تتعين بمثناتين فوقيتين لم يلزم هذا التصويب لجواز حمل التعين حينئذ على مطاوع التعيين بوزن التكليم ولهذا عبر العضد في رسالته الوضعية بنحو عبارة الشارح ولم يعترضه شراحه مع مزيد مناقشتهم وتدقيقهم بل فسروها بما حاصله ما قلته فانه قال فان علم الجنس كأسامة وضع لمعين بجوهره وأسد وضع لغير معين فقال بعضهم عقب قوله لغير معين وان كان لا يخلو عن التعين في حد ذاته لكن تعينه غير ملاحظ الخ فانظر كيف فرق بين التعين المستفاد من لفظ معين في قوله لغير معين وبين التعين حيث أثبت التعين ونفى عنه الملاحظة على تقدير انتفاء التعين المشار اليه بقوله لغير معين فانه صريح فيما فسرنا به التعين وقال بعضهم في قوله لغير معين أى لما لم يعتبر فيه التعين انتهى وهو أيضا صريح فيما قلناه وقال العصام منهم في قوله لمعين والمراد بالوضع لمعين انه وضع لشئ باعتبار تعينه وعلى وجه يستفاد مع تعقله من اللفظ تعقل التعين وأما أن التعين داخل في مدلول اللفظ وجزء منه فغير معلوم فما قيل ان التعين جزء مفهوم علم الجنس لا بد له من دليل كما ان ما أفيد انه خارج عن المدلول واعتبار معه لا بد له من دليل انتهى فأشار الى ان معنى معين معتبر تعينه والى ان التردد في ان التعين جزء أو خارج وقد وقعت الاشارة الى ذلك بقولنا السابق وان وضع لمجموع الموصوف والصفة أو تقول الخ ثم قال في قوله لغير معين لا بمعنى انه يجعل عدم التعين معتبرا معه كما يفيده ما سمعت في حل قوله وضع لمعين بل لمعنى غير معتبر معه التعين انتهى فقد ظهر ان تعبير الشارح موافق لتعبير غيره من الائمة وانه معنى صحيح مطابق للمعنى الذى قصده الائمة وأن تصويب الشيخ في غير

(وان وضع) اللفظ (الماهية من حيث هى) أى من غير أن تعين في الخارج او الذهن (كاسم الجنس) كأسد اسم للسبع أى الماهية واستعماله في ذلك كان يقال أسد أجرأ من ثعلب كما يقال اسامة أجرأ من ثعالة

والدال على اعتبار التعين في علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلا منع الصرف مع تاء
التأنيث واوقع الحال منه
نحو هذا أسامة مقبلا ومثله
في التعين المعرف بلام
الحقيقة نحو الاسد أجرأ
من الثعلب كما ان مثل
النكرة في الابهام المعرف
بلام الجنس بمعنى بعض غير
معين نحو ان رأيت الاسد
أى فردا منه ففر منه
واستعمال علم الجنس أو
اسمه معرفا أو منكرا في
الفرد المعين أو المبهم من
حيث اشتماله على الماهية
حقيقي نحو هذا اسامة أو
الاسد أو أسد وان رأيت
اسامة أو الاسد أو أسدا
ففر منه وقيل ان اسم الجنس
كأسد ورجل وضع لفرد
مبهم كما يؤخذ مع تضعيفه مما
سيأتي ان المطلق الدال على
الماهية بلا قيد وأن من زعم
دلالته على الوحدة الشائعة
توهمه النكرة فالمعبر عنه
هنا باسم الجنس هو المعبر عنه
فيما سيأتي بالمطلق نظرا
للمقابل في الموضعين وما
يؤخذ من هذا الآتي من
اطلاق النكرة على الدال
على واحد غير معين والمعرفة
على الدال على واحد معين
صحيح كالمأخوذ مما تقدم
صدر المبحث من اطلاق
النكرة على الدال على غير
المعين ماهية كان أو فردا والمعرفة على الدال على المعين كذلك

محله الا أن يريد به الاولوية بناء على ان ما ذكره أوضح فليتأمل (قوله والدال على اعتبار التعين) قال شيخنا العلامة هذا دليل على ما تقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعين فيه (وأقول) قد علمت اندفاع هذا التصويب وأما هذا الاستدلال فهو سهو قطعا وذلك لان الشارح فسر التعين بملاحظة الوجود في الذهن حيث قال فيما تقدم فهو ما وضع لمعين في الذهن أى ملاحظ الوجود فيه فانه اذا كان المعين هو ملاحظ الوجود في الذهن كان التعين هو ملاحظة الوجود في الذهن وعلى هذا فمعنى اعتبار التعين اعتبار ملاحظة الوجود في الذهن وهذا وافق لقوله السابق ملاحظة الوجود في الذهن وليس مغايرا له حتى يسوغ الاستدلال به على خلل ذلك وان صوابه ما زعمه على انه لو صح ما قاله كان ما هنا دليلا على المراد بذلك وغاية الامر ان هذا دافع لايهام ذاك ومبين للمراد منه ومثل ذلك مما لا يعد خللا فتامل ذلك فقد خفى على الشيخ مع ظهوره (قوله واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفا أو منكرا في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيق) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان التعين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد مع الفرد فكيف يكون فيه حقيقة انتهى (وأقول) جواب هذا البحث ان الفرض أن اطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها كما صرحت به عبارة الشارح ولا يخفى ان مآل هذا هو الاطلاق على الحقيقة بشرطها في ضمن الفرد المعين أو المبهم فلا اشكال وهذا في غاية الوضوح فتامل (قوله نحو هذا اسامة أو الاسد أو أسد) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان استعمال اللفظ في الفرد هو اطلاق اللفظ مرادا به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعي وحمله على الموضوع بمعنى انه صادق عليه لا انه هو بعينه والا لكان كاذبا انتهى (وأقول) بعد كون هذا البحث مناقشة في تمثيل وأن غير الشارح من الائمة قد سبقه الى ذلك التمثيل فان الرضي نقلا عن ابن الحاجب قد مثل لاستعمال علم الجنس للفرد بنحو هذا اسامة اما أولا فقوله والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعي ممنوع لانه مبني على ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شئ حقيقة أصلا وهو ممنوع ففي حواشي التهذيب للعلامة الدواني في الكلام على تعريف الجنس ما نصه قوله المقول أى المحمول وهو شامل للكلي والجزئي فان الحمل منهما معا على ما صرح به الفارابي في المدخل الاوسط بل الشيخ في الشفاء أيضا وما يقال من ان الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شئ حقيقة أصلا لان حمله على نفسه لا يتصور قطعا اذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره أيضا ممتنع فاقول فيه نظر اذ يجوز حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما زيد بعينه وكذا يجوز حمله على كلي آخر في جزئية كما في قولك بعض الانسان زيد انتهى فانظر هذا الامام المتفق على جلالته المعروف بغزارة العلم المشهور بغاية التحقيق والتدقيق المعول عليه في امثال هذه المباحث كيف حكم بصحة حمل الجزئي الحقيقي على غيره ونقل ذلك من شيخي الحكماء الفارابي وابن سينا مع تمثيله لذلك بهذا الضاحك وهذا الكاتب الدال على ان المراد بالضاحك والكاتب في هذين المثالين هو الجزئي الحقيقي لا المفهوم الكلي والا لما تأتى تمثيله لما ادعاه من حمل الجزئي الحقيقي على غيره

فهل بقى مع ذلك تردد من عاقل فى صحة تمثيل الشارح واندفاع بحث الشيخ وأما ثانيا فقد قرر أئمة
الميزان ان المراد من حمل الشئ على الشئ بيان اتحادهما فى الوجود على تقدير وجودهما
فقوله لانه هو بعينه ممنوع بل هو عينه باعتبار الوجود كما يصرح به كلامهم هذا وكفى فى تحقق
الاستعمال هنا افادة هذا الحمل الايجاد بحسب الوجود ولا كذب فى اتحادهما بحسب الوجود
فالملازمة فى قوله والالكان كذبا ممنوعة منعا ظاهرا نعم قد يشكل قبل التأمل توقف كون
الاستعمال حقيقيا حيث كان هناك حمل على الحقيقة التى ذكرها الشارح لانه يقتضى مجازية
زيد فى نحو قولنا زيد حيوان حيث لوحظ زيد من حيث خصوصه لا من حيث اشتماله على ماهية
الحيوان وهو فى غاية البعد بل مناف لظاهر ما تقدم فى معنى الحمل ويجاب بمنع اقتضائه ذلك انما
يقتضى مجازية استعمال لفظ الحيوان فى زيد من حيث خصوصه لا مجازية استعمال لفظ زيد
فيه من حيث خصوصه وهذا ظاهر (قوله مسئلة الاشتقاق) قال السيد فى حاشية العضد (فان
قلت) عرفنى الفرق بين الاشتقاق المعرف والعدل المعتبر فى منع الصرف (قلت) المشهور ان
العدل معتبر فيه الاتحاد فى المعنى والاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف فى المعنى كانا متباينين
والا فالاشتقاق أعم الا ان المصنف قد صرح فى بعض مصنفاته بمغايرة المعنى فى العدل فالاولى
ان يقال العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك
فالعدل قسم منه ولذلك قال فى شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هى منها فجعل ثلاث مشتقة
من ثلاثة انتهى قوله ولذلك أى لكونه قسما من الاشتقاق (قوله من حيث قيامه بالفاعل)
أقول ذكر المحشيان ان هذا اشارة الى ان حد المصنف حد باعتبار العلم وانه احتراز عن حده
باعتبار العمل وتعلقه بالمفعول كما يقال هو اخذ لفظ من لفظ يناسبه فى التركيب فيجعل دالا
على معنى يناسب معناه ولى فى هذا الاحتراز نظر لان الاخذ المذكور قائم أيضا بالفاعل فانه
الاخذ مع صحة حمل الاخذ على معنى الحكم بان أحدهما مأخوذ من الآخر وفرع منه فيكون
هذا الحد أيضا باعتبار العلم فان قيل يمكن جعل الاخذ مصدر المبنى للمفعول فيكون وصف
المفعول دون الفاعل قلت ويمكن جعل الرد أيضا كذلك فكل منهما يمكن حمله على مصدر المبنى
للفاعل فيكون الحد باعتبار العلم وعلى مصدر المبنى للمفعول فيكون الحد باعتبار العمل فلا وجه
لحمل الرد على مصدر المبنى للفاعل وجعله احترازا عن التعريف بالاخذ المذكور مع حمله على مصدر
المبنى للمفعول مع امكان العكس فى كل منهما كما تقرر الا أن يجاب بان حمل الاخذ مصدر المبنى
للفاعل على نفس العمل أقرب من حمله على معنى الحكم المذكور ولعل الاقرب فى هذا المقام ما قرره
شيخنا فى حاشيته فراجعه (قوله رد لفظ الخ) فيه أمران أحدهما قال الاصفهانى فى شرح
المحصول لا يقال لو صح ما ذكرتم من حد الاشتقاق لكان جبريل وميكائيل واسرافيل مشتقات
لوجود حد الاشتقاق فيها واللازم باطل وذلك لانها لو كانت مشتقة لما كانت أعجمية لكون
العجمة منافية للاشتقاق لكنها أعجمية والا لانصرفت واللازم باطل فالملزوم كذلك لانا نقول انما
ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل فى الاسماء العربية وتلك الالفاظ ليست بعربية اه فليتأمل حاصل
جوابه وكيف اندفع به الاعتراض بخروجها من الحد ثم قال أعنى الاصفهانى فان قيل لا نسلم
وجود حد الاشتقاق فى تلك الالفاظ قلنا الدليل عليه ما روى انه صلى الله عليه وسلم سأل جبريل

(مسئلة الاشتقاق) من
حيث قيامه بالفاعل (رد
لفظ الى) لفظ (آخر) بان
يحكم بان الاول مأخوذ من
الثانى

لم سميت جبريل وكذلك سأل عن ميكائيل واسرافيل فقال له صلى الله عليه وسلم لانى آتى
بالجبروت فى قبائل وميكائيل سمى بذلك لانه يكيل الارزاق واسرافيل سمى بذلك لعظم خلقه
انتهى والثانى أن من الافعال مالا يتصرف ومالا مصدر له موجود كعسى وليس فهل فيهما
اشتقاق حتى يكون المراد بقولهم رد لفظ الخ موجوداً ومقدر الوجود أولا فيه نظر ثم رأيت
ماسيأتى من دلالة كلامهم على انه لا يشترط وجود المصدر والاستعمال فتكون الافعال
المذكورة مشتقة (فان قلت) ينافى ذلك قولهم فى نحو عسى وليس انهما جامدان (قلت) لا ينافيه
لجواز أن يكون وصفهما بالجمود بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق ويؤيد ذلك تمثيل
الشاطبى فيما سيأتى بتبارك وفعل التعجب لدلالته على اشتقاقهما مع جمودهما وعدم تصرفهما
فليتأمل (قوله أى فرع عنه) قال شيخنا العلامة هذا التفسير يفسد الحد لصدقه حينئذ على رد
المنسوب والمصغر والجمع والتثنية ولو فسره بظاهره أى مقتطع لم يصدق على شئ منها على ان
ذكر الفرع والاصل فى الحد يفسده لتوقف العلم بهما على الاشتقاق فيلزم الدور وصرح به
التفتازانى انتهى (وأقول) حاصل ماذكره أمران الاول ان تفسير الشارح المأخوذ بالفرع
مفسد للتعريف من وجهين أحدهما كونه غير مانع لصدقه حينئذ بما ليس من افراد
المحدود كرد المنسوب وغيره مما ذكر وثانيهما لزوم الدور والثانى انه لو لم يفسر المأخوذ بالفرع
وفسره بالمقتطع اندفع الفساد بوجهيه والجواب أما عن الوجه الاول من وجهى الامر الاول
فهو انه لا يخفى على الخبير بقواعدهم البصير بتصرفهم ان صحة هذا الاعتراض متوقفة
على ثبوت الاتفاق على ان رد المنسوب وغيره مما ذكر ليس من أفراد المحدود الذى هو
الاشتقاق أو ثبوت ان الاصح عند الجميع حتى المصنف والشارح ذلك اذ لو لم يثبت واحد
منهما بأن ثبت الاتفاق على انه منه أو اختلف فيه لكن لم يكن الاصح عند الجميع ذلك أو
احتمل الاتفاق أو الاختلاف المذكور لم يصح الاعتراض بذلك على المصنف والشارح اما على
الاول فظاهر واما على الثانى فلجواز أن يذهب الى القول بأن ماذكر منه واما على الثالث
والرابع فلاحتمال ثبوت توافقهما والاعتراض بمجرد الاحتمال لا يصح كما هو مذكور مشهور
واذا علمت ذلك علمت فساد جزم الشيخ بهذا الاعتراض لفقد ما يتوقف عليه من ثبوت أحد
الامرين كما تقرر بل دون ثبوت واحد منهما خرط القتاد وشيب الغراب بل قد ثبت خلاف
كل منهما فقد صرح امام الدنيا باجماع من يعتد به من أئمة المسلمين الامام فخر الدين بجعل
المنسوب من المشتق حيث قال فى المحصول استدلالا على انه لا يشترط فى المشتق منه قيامه
بمن له الاشتقاق مانصه ولان لفظة اللابن والتامر والمكى والمدنى والحداد مشتقة من أمور
يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق اه وأقره على جعل هذه الامور من المشتقات شراح كتابه
كالاصفهانى والقرافى وناهيك بهما وباستيعابهما واحاطتهما ثم فى الكلام على الفروق بين
الحقيقة والمجاز عد من علامات المجاز نقلا عن الغزالى امتناع الاشتقاق ثم نقضه بقولهم للبليد
حمار وللجمع حمر اه وفيه نص على اشتقاق الجمع من المفرد والا لما صح النقض بذلك كما لا يخفى
وصرح القاضى البيضاوى بجعل مسلمات مشتقا حيث مثل به للمشتق الذى تغير بزيادة
الحرف ونقصانه وان نظر الاسنوى فى شرحه فى كونه مشتقا من مفرده ولما عرف ابن الحاجب

اى فرع عنه (ولو) كان
الآخر (مجازا لمناسبة
بينهما فى المعنى)

المشتق بقوله ما وافق أصلا بحروفه الاصول ومعناه عقبه بقوله وقد يزاد بتغيير ما أى وقد يزاد
على التعريف هذا القيد فهو اشارة الى تعريف ثان قال الاصفهانى فى شرحه لكنه أى
التعريف الثانى يشكل بمثل فلك جمعا ومفردا فانه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ الا أن يقال
المراد بالتغيير اللفظى أعم من أن يكون تحقيقا أو اعتبارا اه وهو نص فى ان الجمع مشتق من
مفرده والا لم يسعه الجزم بايراده على التعريف الثانى ثم يتكلف الجواب ولا يظن بمثل هذا
الامام انه يجزم بالايراد بمجرد احتمال انه من المشتق بدون سند له الا مجازف غافل ولما عرف
الصفى الهندى وناهيك به وباستيعابه واحاطته الاشتقاق فى قوله قيل هو ما غير من أسماء المعانى
عن شكله بزيادة أو نقصان من الحروف أو الحركات أو منهما وجعل دالا على ذلك المعنى وعلى
موضوع له غير معين قال وهو غير جامع فان التثنية والجمع من أسماء الاعيان كقولك رجلان
ورجال مشتقان من المفرد مع انه ليس اسم المعنى اه فانظر هذا النص القاطع من هذا الامام
بأن التثنية والجمع مشتقان من المفرد وبايرادهما على هذا التعريف ولولا ان كونهما من
المشتقات من الامور المتقررة المفروغ منها ما وسع مثل هذا الامام هذا القطع كما لا يخفى وفى
حاشية السيد للعضد ما نصه فان قلت نحو أسد مع أسد يندرج فى التعريفين فما تقول
فى ذلك جمعا ومفردا قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق ويمكن أن يعتبر التغيير تقديرا
فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة وزيادة مثلها اه وفيه دلالة قطعا على اشتقاق الجمع
من المفرد كما هو جلى للمتأمل فظهر أن هؤلاء الائمة قائلون بان المثنى والجمع من المشتقات بل
قاطعون بذلك اذ لم يحكوا خلافا فيه ولا شبهة لعاقل فى ان مثلهما المصغر والمثنى وانه لا وجه
للفرق بينهما مع شمول التعريف للجميع بل تقدم فى كلام الهندى التصريح بالمثنى أيضا فمع
ذلك كيف يصح لعاقل ان يجزم بفساد تعريف المصنف والشارح بتناوله هذه المذكورات
لكن عذر الشيخ ما هو عادته من عدم مراجعته كتب الائمة والاطلاع على ما فيها مع توقفه بما
يقع فى خاطره الكريم وهذا أمر مشكل كما لا يخفى (فان قلت) صرح القرافى فى شرح
المحصول بان التثنية والجمع والمفرد فيها قيود الحد أى الذى ذكره الامام عن الميدانى للاشتقاق
وليس أحدها مشتقا من الآخر وقال أيضا ما نصه هذا انما يتجه اذا كان الجمع مشتقا من
المفرد حتى يكون حمر مشتقا من حمار وهو مجاز فيكون الاشتقاق دخل فى المجاز وهذا لم يقل به
أحد فيما علمت بل قالوا الحمار مشتق من الحمرة لانها الغالب على حمر الوحش ولكن حد
الميدانى الذى قدمه أول الكتاب يقتضيه فى قوله ان تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى
والتركيب فترد أحدهما الى الآخر ولا شك ان بين حمار وحمر مناسبة فى المعنى والتركيب فيكون
أحدهما مشتقا من الآخر اه (قلت) غاية الامر انه مخالف لما تقدم عن البيضاوى والاصفهانى
والصفى الهندى والسيد ومع ثبوت الخلاف على الوجه المذكور لا يصح الجزم بالاعتراض بل
مجرد احتمال الخلاف يمنع صحة الاعتراض كما تقدم والظاهر ان الشيخ لم يعتمد فى ذلك
الاعتراض الا على مجرد استبعاده كون المذكورات من المشتقات وغفل أو تغافل عما هو
مشهور بينهم من أن مادة نقض التعريف يجب أن تكون معلومة وان مجرد الاستبعاد
لا يسوغ النقض فضلا عن الجزم به على ان اقتصارنا على ما بيناه انما هو بحسب اطلاعنا

القاصر والافضل أن الشارح اطلع على ما هو أدل وأظهر وأقوى وأبهر وأما عن الثانى من وجهى الامر الاول فهو ان كلا من الفروع والاصل أعم من الاشتقاق لتحققهما بغيره أيضا فيكون العلم بكل منهما بدون العلم به ممكنا فلا دور ومن نظائر ذلك دفع اعتراض ابن هشام على قول الخلاصة * الحال وصف فضلة منتصب * حيث قال وفى هذا الحد نظر لان النصب حكم والحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد فجاء الدور اه بمنع التوقف لان النصب أعم من الحال لثبوته لغيره فلا يتوقف تصوره على تصوره ولو سلم فليكن هذا التعريف لفظيا بل قد سبق أن تعاريف سائر الاصطلاحيات لا تكون الا لفظية وحينئذ فلا منشأ للاعتراض هنا بالدور الا الذهول عن ذلك واعلم أن الشارح فى التفسير بالاصل والفرع موافق لغيره ولهذا قال الاصفهانى فى شرح المحصول والمراد بالرد جعل أحدهما فرعا والآخر أصلا والفرع مردود الى الاصل اه وأما عن الامر الثانى فهو انه ان أراد بالاقتطاع أخذ بعض الشئ لم يصح فى اشتقاق نحو ضارب من ضرب اذ ليس ضارب بعض ضرب حتى يصح الحكم بأنه أخذ بعضه أعنى بعض ضرب وان أراد به التصرف فيه بنحو تغييره وزيادة فهذا المعنى متحقق قطعا فى نحو المنسوب مما ذكر فالحكم بعدم ورود المذكورات على تفسير المأخوذ بظاهره غير صحيح أيضا فتأمل والله الموفق (قوله بأن يكون معنى الثانى فى الاول) أقول فيه أمران الاول أنه قد يشكل ذلك فى المصدر المزيد اذا قلنا انه مشتق من المصدر المجرد اذ لا يصدق بالنسبة اليه ان معنى الثانى فى الاول بل معنى الثانى هو معنى الاول ويجاب بمنع الصدق اذ لا معنى لكونه فى الاول الا كونه مدلولا له وهو أعم من كونه تمام مدلوله أو بعض مدلوله (فان قيل) ينبغى أن يزيد معنى المشتق والا فلا فائدة فى اشتقاقه (قلنا) قد تكون الفائدة التوسعة فى العبارات أو المبالغة فى المعنى أخذا من قولهم زيادة المبناء تدل على زيادة المعنى والثانى انه قد يشكل على قول المصنف الآتى وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة مع الفرق بينهما الذى صرح به المحشيان وغيرهما كالزركشى وهو أنه ان اعتبر معنى الاصل المشتق منه جزأ من مسمى المشتق داخلا فى مفهومه بحيث يكون المشتق اسما للذات مبهمة من حيث انتساب ذلك المعنى اليها بالصدور عنها أو الوقوع عليها أو نحو ذلك فهذا المشتق مطرد الا لمانع كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع اثبات الفضل له وان اعتبر معنى الاصل المشتق منه فى المشتق من حيث انه مرجح لتعيين الاسم المشتق من بين الاسماء لهذا المعنى من غير دخول المعنى فى مفهوم المشتق بل بحيث يكون المشتق اسما للذات مخصوصة يوجد فيها معنى الاصل فهذا المشتق مختص لا يطرد فى غير تلك الذات المخصوصة مما وجد فيه معنى الاصل كالقارورة لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقر للمائع وجه الاشكال أنه لا يصدق على هذا القسم الذى لا يطرد من المشتق ان معنى الاصل فيه لانه غير داخل فى معناه ويجاب اما بان قوله بان بمعنى كان فهى للتمثيل على عادته فى استعمالها للتمثيل واما بان يكون معنى الثانى فى الاول أعم من أن يكون فيه على معنى الجزئية لمعناه أو على معنى كونه موجودا فى معناه ومرجحا لوضعه له (فان قلت) هل يصدق ذلك على نحو المنسوب كالمكى والمدنى بناء على شمول المشتق لهما كما تقدم (قلت) نعم لان معناهما الشخص المنسوب لمكة أو المدينة بنحو كونها مسكنه فمعنى المشتق منه

بان يكون معنى الثانى فى الاول (والحروف الاصلية) بان تكون فيهما على ترتيب واحد كما فى الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما فى قولك الحال ناطقة بكذا أى دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما فى الامر بمعنى الفعل مجازا كما سيأتى لا يقال منه آمر ولا مأمور مثلا بخلافه بمعنى القول حقيقة فلا يلزم من قول الغزالى وغيره ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا انهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما وهمه عنهم المصنف وأشار بلو كما قال اليه لان العلامة لا يلزم انعكاسها

حاصل فى المشتق لانه من قيود معناه ومعتبراته (قوله فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة) اعترضه شيخنا العلامة بأن اللفظ الموضوع لمعنى لم يستعمل فيه هو بالنظر الى هذا المعنى ليس حقيقة ولا مجازا فالعلامة لو قيل بلزوم انعكاسها لم يلزم الا انتفاء المجاز وهو أعم من وجود الحقيقة لا مستلزم له كما يقتضيه كلام الشارح انتهى (وأقول) وجه ما اقتضاه كلام الشارح ان مقتضى صنيعهم أحد أمرين اما اشتراط الاستعمال فى المشتق منه واما فرض الكلام فى اللفظ المستعمل فعلى الاول لا اشكال فى أنه لو قيل بانعكاس العلامة لزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة وكذا على الثانى لان المعنى حينئذ انه يلزم من وجود الاشتقاق من اللفظ المستعمل كونه حقيقة فاقتضاء كلام الشارح لا غبار عليه على التقديرين ومما يدل على أن مقتضى صنيعهم أحد الامرين المذكورين قول الامام حجة الاسلام فى المستصفى ما نصه الثانية أى من العلامات التى يعرف بها المجاز أن يعرف بامتناع الاشتقاق منه اذ الامر اذا استعمل فى حقيقته اشتق منه الآمر واذا استعمل فى الشان مجازا لم يشتق منه آمر اهـ فتقييده بالاستعمال فى قوله اذا استعمل الخ يدل على أحد الامرين كما لا يخفى وقول الامام فخر الدين فى المحصول من جملة فروق بين الحقيقة والمجاز نقلها عن الغزالى ما نصه وثانيها قال الغزالى رحمه الله تعالى امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الامر لما كان حقيقة فى القول اشتق منه الآمر والمأمور ولما لم يكن حقيقة فى الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا أيضا ضعيف لما تقدم من أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولانه ينتقض بقولهم للبليد حمار وللجمع حمر وعكسه أن الرائحة حقيقة فى معناها ولم يشتق منه الاسم اهـ فاقتصاره على النقض طردا وعكسا بالمجاز والحقيقة يدل أيضا على أحد الامرين وقول الصفى الهندى فى نهايته ما نصه وتاسعها أى العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أن يكون اللفظ مستعملا فى معنيين ويشتق منه بحسب أحد المعنيين ما يمكن الاشتقاق منه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما ولا يشتق منه ذلك بحسب المعنى الآخر مع عدم المانع منه فيعلم انه مجاز فيه وحقيقة فى الاول ثم قال فان قلت ولئن سلم ان الاشتقاق دليل الحقيقة لكن لا نسلم أن عدمه دليل التجوز الخ انتهى وهو دال أيضا على أحد الامرين وقول المصنف فى منع الموانع وأما قولنا ولو مجازا فاشارة الى أن الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافا لمن منع الاشتقاق من المجازات وقال انما يكون الاشتقاق من الحقائق وهو القاضى أبو بكر والغزالى والكيا انتهى وهو دليل أيضا على ما ذكر بل على الامر الاول بعينه وعبارة العراقى فى شرح المتن وأشار بقوله ولو مجازا الى أن الاشتقاق قد يكون من المجاز كما يكون من الحقيقة وهذا هو الصحيح خلافا للقاضى أبى بكر والغزالى والكيا حيث منعوا الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصا بالحقيقة انتهى وهى أصرح من عبارة منع الموانع فى الدلالة على الامر الاول بعينه كما لا يخفى فلما دل صنيعهم على استلزام الاشتقاق الحقيقة لو قيل بالانعكاس بنى الشارح عليه كلامه ورده على المصنف محافظة على عدم الخروج عما قالوه وعدم الزيادة على ما ذكروه فلله دره ثم رأيت فى أدلتهم على اصالة المصدر للفعل ما يصرح بعدم اشتراط الاستعمال وعبارة الشاطبى فى شرح الالفية ما نصه الخامس أى من الوجوه الدالة على ما ذكر

فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما فى الجبذ والجذب والاكبر ليس فيه جميع الاصول كما فى الثلم والثلب وقال أيضا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولابد) فى تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقا كما فى ضرب من الضرب وقسمه فى المنهاج خمسة عشر قسما أو تقديرا كما فى طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام فى الفعل غيرها فى المصدر كما قدر سيبويه ان ضمة النون فى جنب جمعا غيرها فيه مفردا ولو قال تغير بتشديد الياء

ان من المصادر ما لا فعل له لفظا ولا تقديرا وذلك ويح وويل وويس وويب فلو كان الفعل أصلا لكانت هذه المصادر فروعا لأصول لها وذلك محال وانما قلنا لا افعال لها تقديرا لان الوصيغ من بعضها افعل لاستحق فاؤه من الحذف ما استحق فاء يعد أعنى فى المضارع ولاستحق عينه من السكون ما استحق عين يبيع فيتوالى اعلال الفاء والعين وذلك مرفوض فى كلامهم فوجب اهمال ما يؤدى اليه وليس فى الافعال ما لا مصدر له مستعمل الا وتقديره ممكن كتبارك وفعل التعجب اذ لا مانع له فى اللفظ انتهى ويمكن تتميم كلام المصنف والشارح بحيث يوافق ذلك بأن يراد بالحقيقة فى هذا المقام الحقيقة ولو بالقوة بأن يكون معنى اللفظ بحيث لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة وان لم يستعمل فيه بالفعل ثم قال شيخنا المذكور (فان قلت) قد فسر الشارح انعكاس الخواص بانه كلما وجد المحدود وجد هو فالمطابق فههنا أن يفسر انعكاس العلامة بأنه كلما وجد المعرف بها وجدت هى فما الحامل على تفسيره بما تقدم المطابق لتفسير ابن الحاجب هناك أى التلازم فى الانتفاء (قلت) قوله فلا يلزم الخ اذ لو أراد المعنى الآخر أى استلزام وجود المعرف وجود العلامة لقال فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق وان كان هذا لازما لما قاله انتهى وقوله بما تقدم اشارة الى ما ذكره فى قوله ما نصه قوله لا يلزم انعكاسها أى انتفاء المعرف بها كلما انتفت انتهى (وأقول) لا يخفى ضعف هذا الجواب فان قوله فلا يلزم الخ مرتب على التفسير الذى ذكره وتابع له فكيف يكون التفسير مرتبا عليه وتابعا له والوجه انه أراد المعنى الآخر ولا ينافيه انه لم يقل فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق أى الذى هو نفى لزوم الانعكاس الذى هو نفى استلزام وجود المجاز عدم الاشتقاق لان ما ذكره لازم لذلك لانه اذا استلزم المجاز عدم الاشتقاق استلزم الاشتقاق الحقيقة بناء على ما تقدم من دلالة كلامهم على أحد الامرين السابقين وانما آثر هذا اللازم للتصريح فيه بنفى ما فهمه المصنف عن الغزالى وغيره من استلزام الاشتقاق للحقيقة فتأمله فانه فى غاية الظهور وبهذا يندفع أيضا ما أورده شيخ الاسلام والحاصل ان مبنى الاعتراض توهم ان المفرع فى كلام الشارح هو نفس العكس وليس كذلك وانما هو لازم العكس وانما آثره لما بيناه فتأمل ولا تكن من الغافلين واعلم أن طرد هذه العلامة هو انه كلما تحقق عدم الاشتقاق تحقق كونه مجازا وعكس هذا بالعكس المستوى كلما تحقق كونه مجازا تحقق عدم الاشتقاق ومن لازم ذلك انه كلما وجد الاشتقاق لا يكون اللفظ مجازا فيكون حقيقة بناء على ما تقدم بيانه من أن الكلام فى اللفظ المستعمل وعكسه بعكس النقيض كلما لم يتحقق كون اللفظ مجازا تحقق الاشتقاق ومن لازم هذا انه كلما تحقق الاشتقاق تحققت الحقيقة بناء على ما ذكرنا فتأمل (قوله كان أنسب) قال شيخنا العلامة أى بقولهم تحقيقا أو تقديرا اذ المحقق والمقدر الاثر لا التأثير انتهى وقال الكمال كانه يريد انه أنسب بتعريف الاشتقاق فان حاصل تعريفه اياه انه الحكم بأن لفظا مأخوذ من لفظ للتناسب فى المعنى والحروف الاصلية والحاكم لا يقع منه تغيير اللفظ ولكنه يدرك تغير اللفظ الاول عما كان عليه وقد يقال بل الانسب ما فى المتن اذ المراد انه لا بد فى تحقق الاشتقاق الذى هو فعل المشتق أى الواضع من تغيير من الواضع كما دل عليه الاستقراء بان يغير اللفظ الذى هو الاصل الى الفرع الذى قصد اقتطاعه للدلالة على معناه الموضوع له انتهى

كان أنسب

ويجاب بتوقف تحقق الاشتقاق على التغاير بين اللفظين والمحقق للتغاير هنا هو التغير الذى هو الوصف القائم بهما لا التغير الخارج عنهما فليتأمل (قوله وقد يطرد) فان قلت قضية الفرق الذى أبدوه هنا بين ما يطرد وما لا يطرد ان الفعل من الاول مع أن بعض الافعال فيه لا يستعمل لان العرب أماتتها فهل ينافى ذلك اطراد الافعال قلت لا ينافيه لان تلك الافعال التى أماتتها العرب كالمستثناة من القاعدة (قوله ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه) أقول احترز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب فى الاشتقاق منها كما فى تامر ولابن وحداد والمكى والمدنى على ما تقدم أن المنسوب من المشتقات قيام المشتق منه بماله الاشتقاق وقد قال السيد فى قول الاحكام وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق وكأنه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن وتامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق اه وفى المحصول اعتراضا على ما ذكره المصنف كغيره ما نصه ومما يدل على انه ليس من شريطة المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظة ذو لا تقتضى الحلول ولان لفظة التامر واللابن والحداد مشتقة من أمور يستحيل قيامها بمن له الاشتقاق اه وأجاب الاصفهانى فقال وأما قوله ان لفظة ذو لا تقتضى القيام به قلنا لا نسلم ذلك على الاطلاق بل ذلك فى أسماء الاجناس وهذا لانا نقول ذو العلم وذو القدرة والمراد قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر ونقول أولا لا نسلم أنه لا معنى للمشتق الا انه ذو ذلك المشتق منه فقط بل ذو ذلك المشتق منه بمعنى القيام به وهذا أخص مما ذكرتم وهذا المنع متقدم على الاول ثم نقول يلزم المصنف المدنى والمكى فانه زعم أنهما من المشتقات مع انه ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة وأما اللابن والتامر والمكى والمدنى وأمثالها فلا ترد لانا ندعى الحكم المذكور فى المشتقات من المصادر فلا ترد اه وذكر نحوه القرافى وقد ينظر فى قوله مع انهما ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة فليتأمل والله أعلم (قوله حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية الخ) أورد المحشيان أن هذا يدل على ان ما نقل عن المعتزلة من تجويزهم ما ذكر لم يصرحوا به وانما لزم ما قالوه ولازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح (وأقول) هذا لا يرد على المصنف فى نسبة الخلاف للمعتزلة اما أولا فلان نسبته اليهم صادقة بكونه باعتبار لازم مذهبهم أو بانه أراد خلافا اللازم مذهب المعتزلة وانما قصد رده لاحتمال أن يقولوا به اذ ليس من لازم كون الشئ لازم المذهب وان لازم المذهب ليس بمذهب أن لا يقول به صاحب المذهب بل غاية الامر أنه لا يلزم أن يقول به ولكن قد يقول به واما ثانيا فلانه لا يلزم من أن هذا اللازم ما ذهبوا اليه فى مسئلة الكلام أن لا يكونوا صرحوا به بل كلام المحصول صريح فيه فانه قال فى أثناء تقرير خلافهم مع الاشاعرة فى ذلك واستدلت المعتزلة بان القتل والجرح والضرب قائم بالمقتول والمجروح والمضروب ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فاذا محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله ثم ذكر جواب الاشاعرة عن ذلك وما عليه بما بسطه الاصفهانى وغيره (قوله كالعلم والقدرة) قال شيخنا العلامة حقه أن يقول والكلام لانه بالمعنى الحقيقى منفى عندهم عن الذات وان قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وانما قلنا حقه ذلك لانه ذكر فيما وافقونا عليه من المشتقات

(وقد يطرد) المشتق (كاسم الفاعل) كضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد يختص) ببعض الاشياء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائع كالكوز (ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه) أى من لفظه (اسم خلافا للمعتزلة) فى تجويزهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلا لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم

اهـ وأقول هـذا مما يتعجب منه ولعله سهو لان الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور في قوله صفاته الذاتية وفي تمثيل ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه ولهذا تعرض له بعد بقوله متكلم الخ فتامله فانه في غاية الظهور (قوله بمعنى انه خالق الكلام) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام لكن قائم بمحل آخر فالنزاع اذن معهم في جواز الاشتقاق للمحل مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر كما قال ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لا مع عدم قيامه بمحل الاشتقاق كما قال المصنف وبينهما فرق لا يخفى اهـ (وأقول) أما قوله فيه نظر اذ الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي ففيه أمران الاول انه ان صح هذا النظر ورد على غير الشارح فان ما قاله الشارح قاله غيره أيضا لا كما يتوهم من سياق كلام الشيخ فاحذره ففيه تلبيس قال العضد في شرح عبارة ابن الحاجب ما نصه مثلا فالمعتزلة فانهم جعلوا التكلم لا باعتبار كلام هو له بل كلام لجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم اهـ فانظر قوله عنهم لا معنى لكونه متكلما الا أن يخلق الكلام في الجسم فان معناه عين معنى قول الشارح متكلم لكن بمعنى انه خالق الكلام والثاني انا لا نسلم ان الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي بل هو في الاعم من كل منهما ومن ادعى تخصيصه بالاول فعليه البيان بالنقل الصحيح الصريح ولهذا اقر الكمال قول الشارح ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا بما يصرح بان الكلام في الاعم حيث قال بعد كلام مهده فكان معنى الكلام في وصفه تعالى خلقه اياه وهذه الصفة ثابتة له تعالى وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة الاشتقاق اذهم قائلون بان الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالى وهذا هو مراد الشارح بقوله ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا أي من قاعدة الاشتقاق وهي ان من لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه وحاصله ان الاشتقاق عندهم باعتبار اطلاق الكلام على خلقه مجازا وخلقه وصف ثابت لله تعالى اهـ فان قلت لكن يرد ما قاله قول السيد في حواشي العضد ما نصه فان قيل فلعل التكلم عندهم يطلق على معنيين أحدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والتكلم انما ينطلق عليه تعالى مأخوذا من المعنى الثاني وهو قائم به تعالى قلنا التكلم والمتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره اهـ (قلت) يرد على السيد انا سلمنا ان المشتق منه الكلام لكن اشتقاق المتكلم منه هنا عندهم باعتبار معناه المجازي وهو خلق الكلام بناء على جواز الاشتقاق من المجاز كما هو الصحيح عند المصنف وغيره فان وافق السيد على الجواز أي جواز الاشتقاق من المجاز صح ما قاله الكمال على وفق ما أشار اليه الشارح ولم يكن مردودا بما قاله السيد وان خالف في ذلك لم يفد رد ما قاله الكمال كالشارح لبنائه على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره من جواز الاشتقاق من المجاز ولا يبعد ان يكون الشارح كما قصد بما قاله في هذا المقام وقرره الكمال بما ذكر رد ما قاله المصنف والعضد وغيرهما من نسبة المعتزلة الى مخالفتهم قاعدة الاشتقاق فيما قالوه في الصفات قصد أيضا رد ما قاله السيد في حاشيته في جواب السؤال المذكور كما ظهر مما قررناه فليتأمل وأما قوله فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام فلا يسمع ولا يغني من جوع لانه ان أراد ان معناه عندهم انه قائم به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك كما علم من كلام العضد

لكن بمعنى انه خالق الكلام في جسم كالشجرة التي سمع منها موسى صلى الله عليه وسلم بناء على ان الكلام عندهم ليس الا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى بها ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن اضدادها وانما ينفون زيادتها على الذات

وغيره وان أراد ان معناه عندهم انه خالق الكلام فهذا هو ما قاله الشارح كغيره وأما ما ادعاه
من الفرق بين عبارة المصنف وعبارة ابن الحاجب فالامر فيه يسير جدا بل قد يرجح صنيع
المصنف بان المحذور ما أفاده من عدم قيام معنى المشتق منه بمحل الاشتقاق لا قيامه بمحل آخر
كما لا يخفى ان مجرد قيامه بمحل آخر مما لا أثر له بخلاف عدم قيامه بالمحل فتامل (قوله ويزعمون
انها نفس الذات) قال شيخنا العلامة فيه شئ لان هذا الزعم بديهي الاستحالة لما يلزمه من اتحاد
الذات والمعنى والحق انها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لا حقيقة فالعلم بمعنى
انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجبه فلم يشتقوا مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات
معنى اه (وأقول) أما قوله لان هذا الزعم بديهي الاستحالة فهو ممنوع بل لم ينشأ الا عن غاية
التساهل والاسترواح قوله لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى قلنا ليس اللازم على هذا الزعم
الا اتحاد الذات والصفات بحسب الذات لا بحسب الاعتبار أيضا فهما واحد بالذات مختلفان
بالاعتبار بمعنى ان الذات من حيث انكشاف المعلومات بها علم وهكذا والصفات عندهم ليست
من قبيل المعانى بل هى نفس الذات بالاعتبارات المخصوصة وعبارة المولى التفتازانى فى شرح
العقائد وزعموا أى الفلاسفة والمعتزلة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق
بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم يعنى معاشر الفلاسفة
والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون
الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات اه قوله تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما
الخ لو قال علما كان أولى وقد رد قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك
لو أرادوا ان مفهوم الذات وكل من الصفات واحد لانه المحال وهم لا يقولون به وانما
يقولون ان الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالا وان
كان ظاهر النقليات يخالفه ورد قوله وكون الواجب غير قائم بذاته أى لانهم جعلوه نفس العلم
والقدرة وغيرهما وهذه غير قائمة بذاتها بانهم انما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات وهم
لا يقولون بها كما عرف مما مر فان أراد الشيخ بالاتحاد الذى زعم لزومه الاتحاد بالذات مع
التغاير بالاعتبار فلا محذور فى ذلك وان أراد به الاتحاد بالذات والاعتبار حتى يكون مفهومهما
واحدا فلزوم ذلك لما ذكر ممنوع منعا لا خفاء معه وأما قوله والحق الخ فلا معنى له ان ثبت ان
مذهبهم ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم وأما قوله لم يلزمهم جعل الذات معنى فيرد عليه انه
قد تبين انه لا يلزمهم ذلك على ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم فتدبر (قوله ومن بناتهم على
التجويز) قال الكورانى واعلم ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة فى غاية البعد اذ هذه
المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو فى جواز النسخ
قبل التمكن من الفعل كما سيأتى فعندنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك
قصة ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه اذ أمر بالذبح فنسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا
ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بانه لم يؤمر الا بمقدمات الذبح وقد أتى بها وتارة يقولون
بل أتى بالذبح ويروون فى ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم موضع الذبح فانه كلما
قطع جزأ التأم مكانه وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح وان ذهبوا الى ما نقل عنهم

ويزعمون انها نفس الذات
مرتبين ثمراتها على الذات
ككونه عالما قادرا فروا
بذلك من تعدد القدماء على
ان تعدد القدماء انما هو
محذور فى ذوات لا فى ذات
وصفات (ومن بناتهم) على
التجويز (اتفاقهم على ان
ابراهيم) صلى الله عليه وسلم
(ذابح) أى ابنه اسمعيل
حيث أمر عندهم آلة الذبح
على محله منه لامر الله
تعالى اياه بذبحه لقوله تعالى
حكاية يا بنى انى أرى فى
المنام أنى أذبحك الى آخره
(واختلافهم هل اسمعيل)
صلى الله عليه وسلم (مذبوح)
فقيل نعم والتأم ما قطع منه
وقيل لا أى لم يقطع منه
شئ فالقائل بهذا أطلق
الذابح على من لم يقم به
الذبح لكن بمعنى انه مر
آلته على محله فما خالف
فى الحقيقة وما هنا أنسب
بالمقصود مما فى شرح المختصر
لا على وجه البناء من انهم
اتفقوا على ان اسمعيل غير
مذبوح أى غير مزهق الروح
واختلفوا هل ابراهيم ذابح
أى قاطع فوداهما واحد
وعندنا لم يمر الخليل آلة الذبح
على محله من ابنه لنسخه قبل
التمكن منه

من

من أن الضرب قائم بالمضروب كما قدمناه فلا وجه لقول المصنف اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح
بناء على الاصل المذكور فتأمل اه (وأقول) لايخفى ان الحصر فى قوله لان الخلاف هنا بيننا وبينهم
انما هو فى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل ممنوع لان بيننا وبينهم خلافا فى غير ذلك أيضا
فانه عندنا لم يمر آلة الذبح على محله من ابنه وعندهم قد امرها عليه بل مع القطع أيضا مع
الالتئام عند بعضهم وهذا خلاف فى هذه القضية فى غير جواز النسخ ويمكن تخريج ما ترتب
عليه من اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح واختلافهم فى أن اسمعيل مذبوح على أصل المعتزلة
المذكور كما أشار اليه المصنف وبينه المحقق المحلى وان بحث فيه بقوله لكن يعنى انه امر آلته
الخ فكيف يستقيم ما زعمه من الحصر المذكور وتوجيه البعد الذى زعمه به فان كان وجه البعد
عنده ما بحث به المحلى مما ذكر آنفا مع كون كلامه لا يفيد ذلك بوجه يلزم ان يكون التوجيه
بقوله لان الخلاف الخ لغوا الا موقع له ههنا وأما قوله وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم
بالذابح الخ فهو كلام من لم يفهم معنى عبارة المصنف وذلك من أعظم المصائب اذ قد تصدى
لشرح كلام المصنف وانتصب لمعارضته ومعارضة الشارح مع عدم فهمه كلامه فى كثير من
المواضع كما يطلعك عليه كتابنا هذا وبيان ذلك هنا انه توهم ان المصنف بنى كون الذبح فعلا
قائما بالذابح على أصلهم المذكور وحيث بنى اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح على ذلك الاصل وهذا
غلط فاحش وانما معنى كلام المصنف كما هو ظاهر من عبارته وفى غاية الوضوح من تقرير الشارح
المحلى ان اتفاقهم على ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع اختلافهم فى ان اسمعيل
عليه الصلاة والسلام مذبوح المتضمن ذلك للقول بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح
مع القول بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام غير مذبوح مبنى على الاصل المذكور لانه قد اشتق
لابراهيم عليه الصلاة والسلام على القول بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام ليس بمذبوح
وصف الذابح مع انه لم يقم به معنى المشتق منه وهو الذبح وهذا البناء فى غاية الظهور غير انه
يخدشه بحث المحقق المشار اليه آنفا فاعتبروا يا أولى الابصار (قوله لقوله تعالى وفديناه الخ)
قال شيخنا العلامة قد يقال فديناه أى من الذبح يدل على ان الفداء قبل الذبح أى القطع
وقبل الذبح أعم من قبل التمكن اشبوته بعد التمكن بامرار الآلة اه (وأقول) يمكن ان يجاب
بان المتبادر من المعنى وسياق الآية ان الفداء قبل الشروع مطلقا ثم رأيت الشارح فى شرح
قول المصنف فى مبحث النسخ والنسخ قبل التمكن تعرض لدفع ما أبداه الشيخ فقال واحتمال ان
يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء فى امتثال الامر من مبادرتهم الى
فعل المأمور به وان كان موسعا اه (قوله فان قام به ما أى وصف له اسم وجب الاشتقاق
لغة من ذلك الاسم) أقول فيه أمور الاول انه ما معنى الوجوب لغة وكان معناه لزوم وقوع
ذلك أو صحته والثانى انه هل يجب الاشتقاق اذا كان من الذوات كالماء ولابن وحداد فانه
صحيح كما تقدم فى الكلام على قوله ومن لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه فيه نظر ولا يبعد
تخريجه على اطراد استعمال ذلك وعدمه فان قلنا باطراده فالقياس الوجوب أو بعدمه ففيه
ما يأتى آنفا والثالث انه يشمل المطرد وغيره كالقارورة قال شيخ الاسلام والظاهر تخصيصه
بالمطرد لانه قاعدة والقاعدة لا تكون الا مطردة اه (وأقول) يحتمل ان المراد الوجوب ولو فى

لقوله تعالى وفديناه بذبح
عظيم والجمهور على انه
اسمعيل كما ذكر لا اسحق
(فان قام به) أى بالشئ (ما)
أى وصف (له اسم وجب
الاشتقاق) لغة من ذلك
الاسم لمن قام به الوصف
كاشتقاق العالم من العلم لمن
قام به معناه (أو) قام بالشئ
(ما ليس له اسم كانواع
الروائح) فانها لم توضع لها
اسماء استغناء عنها بالتقييد
كرائحة كذا وكذلك
أنواع الآلام (لم يجب) أى
الاشتقاق لاستحالته

الجملة فيشمل غير المطرد أيضا فليتأمل (قوله وعدل عن نفي الجواز المراد الى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة) فان قلت نفي الوجوب وان صدق مع نفي الجواز الذي هو المراد لكنه يوهم الجواز وهو نقيض المراد فلا وجه لرعاية المقابلة مع ايهامه نقيض المراد قلت الاستحالة قرينة واضحة على دفع ذلك الايهام فلا اعتبار به ولذا جعلوا الاستحالة من قرائن المجاز ولم يعترضه أحد بان اللفظ معها يوهم الحقيقة مع عدم ارادتها وبهذا يظهر سقوط اعتراض الكمال توجيه الشارح العدول بما ذكر وان تعبيره بالزعم في غير محله (قوله والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة الخ) قال الكوراني قد اختلف في ان بقاء المعنى شرط في كون المشتق حقيقة أم لا فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها شرط ان كان البقاء ممكنا والا فلا ونسب المصنف الى الجمهور انهم يشترطون البقاء ان أمكن والا فآخر جزء بقاء كما في المتكلم اه ثم قال واعلم ان قول المصنف والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة والا فآخر جزء يشعر بان هذا مذهب رابع غير الثلاثة التي قدمنا ذكرها وليس كذلك بل هو مذهب من يشترط بقاء المعنى ولما أورد عليه ان البقاء لو كان شرطا لما كان مثل متكلم ومخبر حقيقة ولو حين المباشرة واللازم باطل اتفاقا ووجه الملازمة ان حصول هذه الافعال انما يكون بتقضي اجزائها شيأ فشيأ فلا تجتمع الاجزاء في حين من الاحيان قط فقبل الحصول لا تحقق وبعد الحصول قد انقضى أجاب بان اللغة مبنية على المساهلة والا لخرجت أكثر الافعال التي هي من الاحوال كيضرب ويمشي ضرورة انها تحصل تدريجا فالبقاء في جزء كاف أي ما دام مباشرا الجزء منه فهو حقيقة وعند انقضاء الاجزاء باسرها يصير مجازا اه من نسخة سقيمة (وأقول) أما الثالث الذي حكاه أولا فقد بين المحلي انه مردود بقوله وما حكاه الآمدي من عدم الاشتراط فيه أي في القسم الثاني وهو ما لا يمكن بقاؤه دون الاول أي ما يمكن بقاؤه بحث ذكره في المحصول ودفعه بانه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف اه وأما قوله واعلم ان قول المصنف والجمهور الخ فلا يخفى ضعف هذه المناقشة لان المصنف لم يجمع بين هذا الذي نقله عن الجمهور وبين الثلاثة الاقوال التي ذكرها الكوراني حتى يقال انه يشعر بما ذكر واما اشعاره بالنسبة لاطلاق غيره في حكاية الاشتراط فلا أثر له لان غاية الامر ان الغير أجمل والمصنف فصل ولا محذور في ذلك بوجه بل فيه غاية الحسن كما لا يخفى واما قوله أجاب بان اللغة الخ ففي العضد والتحقيق ان المراد المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه اه قال السيد فالمخبر والمتكلم حقيقة لمن يكون مباشرا للخبر والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة وعلى هذا القياس افعال الحال فقد تسومح لغة في اعتبار الحال واعتبار هذه الامور على الوجه المذكور اه ويؤخذ من قوله وعلى هذا القياس افعال الحال انه لا يخرج عن كونه كاتبا وماشيا في المثالين المذكورين بنحو المحتاج اليه من الاشتغال باصلاح القلم والمكث للاستراحة في السير واعلم ان هذا التحقيق الذي ذكره العضد جعله شيخنا العلامة مقابلا لما قاله المصنف من اعتبار آخر جزء اه ولا يخفى انه لا مانع من اعتبار كفاية كل

وعدل عن نفي الجواز المراد الى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة (والجمهور) من العلماء (على اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة ان أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (والا فآخر جزء) أي وان لم يمكن بقاؤه كالتكلم لانه باصوات تنقضي شيأ فشيأ فالمشترط بقاء آخر جزء منه فاذا لم يبق المعنى أو جزؤه الاخير في المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازا كالمطلق قبل وجود المعنى نحو انك ميت وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحابا للاطلاق

منها

منهما فى كون المشتق حقيقة بل لا يتجه الا ذلك ويمكن حمل كلام المصنف عليه بان يراد باشتراط بقاء آخر جزء اشتراط أن لا ينقضى آخر جزء وهذا صادق بما قبل آخر جزء أيضا فمعنى والا فبقاء آخر جزء والا نعدم مضى آخر جزء (قوله وثالثها الوقف) لا يخفى ان الذى ينبغى أن محل هذا الثالث فى غير وجود المعنى حال النطق اذ لا يسع أحد التوقف فى الكون حقيقة حينئذ والله اعلم (قوله دون الوجود الكافى فى الاشتراط) قال شيخنا العلامة قال العضد المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال أولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى فى كون المشتق حقيقة فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها ان كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا اه وهو صريح فى أن موضوع الاقوال المشتق المطلق على محل بعد انقضاء معنى المشتق منه فالبقاء المشترط فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كاف فى الاشتراط اه (وأقول) لا خفاء فى ان المراد الوجود والبقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وانه اذا وجد حين اطلاقه وانقطع بحيث لم يتحقق لوجوده استمرار كأن تلبس بأول أجزاء القيام حين اطلاق قائم وجلس فورا قبل أن يتحقق استمرار وجود القيام أو أتى بأول اللفظ كحرف حين اطلاق ناطق وسكت فورا قبل تحقق استمرار وجود النطق كان حقيقة قطعا مع انه لم يتحقق البقاء الذى هو استمرار وجود المعنى بل المتحقق مجرد الوجود والحاصل ان البقاء هو الوجود فى الزمن الثانى فاذا فرضنا الوجود والاطلاق فى الزمن الاول فقط مع انتفائهما فى الزمن الثانى كان ذلك الاطلاق حقيقة قطعا مع انتفاء البقاء قطعا فيلزم أن المعتبر فى كون المشتق حقيقة مجرد وجود المعنى لا استمرار وجوده الذى هو البقاء والا لزم أن يكون المشتق فيما فرضناه مجازا لعدم استمرار الوجود وهو باطل قطعا كما هو معلوم فلذا نبه الشارح المحقق على أن مجرد الوجود كاف فى الاشتراط وانه لا يشترط البقاء الذى هو استمرار الوجود وانه انما عبر به ليتأتى حكاية المقابل القائل بعدم الاشتراط اذ لو عبر بالوجود لكانت حكايته هكذا وقيل لا يشترط وجود المعنى والمفهوم منه عدم اشتراط وجوده مطلقا حتى فيما مضى وليس كذلك لان الشرط على هذا القول وجوده فيما مضى وان كان الاطلاق بعد انقضائه لا باعتباره (فان قلت) قد ذكرت أن المراد الوجود أو البقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وعلى هذا فحكاية المقابل لا تتوقف على التعبير بالبقاء لانه لو قيل وقيل لا يشترط وجود المعنى أى حال الاطلاق بل يكفى تقدمه عليه كان صحيحا مطابقا للمراد (قلت) المتبادر من نفى الوجود نفى وجوده مطلقا ولو سلم فهو صادق بنفى وجوده مطلقا ففى التعبير به ايهام قوى لخلاف المقصود مع عدم التنبيه فيه على المقصود بخلاف التعبير بالبقاء فانه لا ايهام فيه مع التنبيه فيه على المقصود اذ يفهم منه الوجود فيما مضى وهو المعتبر على هذا القول فمراد الشارح بقوله ليتأتى حكاية مقابله ليتأتى حكايته على وجه يشعر بالمقصود ولا يتبادر منه خلافه اذ ما لا اشعار له به مع تبادر خلافه منه كالاجنبى عنه قطعا واذا علمت ذلك على وجهه علمت بطلان قول الشيخ فالبقاء المشترط فيه هو استمرار الوجود

(وثالثها) أى الاقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وانما عبر بالبقاء الذى هو استمرار الوجود دون الوجود الكافى فى الاشتراط

والوجود المطلق فيه غير كاف وعبارة العضد التى حكاها لا تدل لما توهمه كما هو ظاهر بأدنى تأمل صادق وذلك لان القول الاول الذى حكاه بقوله أولها مجاز مطلقا هو القول الذى حكاه المصنف عن الجمهور ولا شبهة عليه فى أن سبب كون المشتق مجازا هو عدم وجود المعنى أو آخر أجزائه عند اطلاقه وباعتباره ضرورة انه لو وجد أول أجزاء المعنى عنده ثم انقطع كان حقيقة لوجود المعنى وان لم يستمر كما تقدم بيان ذلك ومنشأ توهم الشيخ انه لما رأى ان الكلام مفروض فيما بعد انقضاء المعنى وان الفائت حينئذ هو البقاء لا أصل الوجود لتقدمه ظن ان السبب فى التجوز هو فوات البقاء فيكون هو المشترط وهذا غلط لانه كما أن البقاء فائت بعد الانقضاء فأصل الوجود فائت أيضا بالنظر الى حين الاطلاق وهو المعتبر كما تقدم ففوات أصل الوجود هو السبب فى التجوز ولا ينافى ذلك تعبير العضد بالبقاء فى قوله فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى الخ لانه بالنظر لحكاية المقابل كما قاله الشارح على ان قوله أعنى العضد فى صدر العبارة المحكية عنه المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا الخ صريح فى كفاية مجرد الوجود حيث عبر به دون البقاء فعليك باحسان التأمل ولا تهولنك تلك التهويلات والله الموفق (قوله لتأتى له حكاية مقابله) أقول قد يعترض عليه بان هذه الفائدة معارضة بايهام التعبير بالبقاء اشتراطه حقيقة عند الجمهور ويمكن أن يجاب بان انصراف البقاء فى قوله والا فآخر جزء الى مجرد الوجود لاستحالة اتصافه بالبقاء والا لم يكن آخر جزء قرينة على انصراف البقاء فيما قبله الى ذلك أيضا وقد ينظر فى هذا بانه ينافى التوجيه للتعبير بالبقاء اذ حاصل هذا أن المراد بالبقاء مجرد الوجود وهذا لا يناسب المقابل المذكور (قوله وانما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء) قال شيخنا العلامة مقتضى كلام العضد وغيره أن المعتبر فى هذا القسم التلبس بأجزاء منه متصلة قال فيه والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة الى المدينة الى آخر ما ذكره (وأقول) ما ذكره العضد من التحقيق المذكور وجيه جدا وعلى ما نقله المصنف كالآمدى فظاهر أن اعتبار آخر الاجزاء متصور ربما اذا كان معنى المشتق منه مشتملا على جميع تلك الاجزاء والا فالمعتبر ما تضمنه معنى المشتق منه مثلا اذا أريد اشتقاق ناطق لمن صدر منه النطق بزيد قائم فان أريد بالنطق المشتق منه النطق بجميع الجملة اعتبر آخر حروف هذه الجملة وان أريد النطق بجزئها الاول فقط أو الثانى فقط اعتبر آخر ذلك الجزء فقط وان أريد النطق بأحد حروف أحد الجزأين اعتبر ذلك الحرف دون غيره وان أريد النطق بحرفين من أحد الجزأين أو منهما اعتبر ثانى ذينك الحرفين وان أريد النطق لا بقيد شئ من ذلك اعتبر أى بعض كان من الجملة حرفا كان أو أكثر ولعل هذا فى غاية الظهور وانما نبهت عليه لئلا يسبق الفهم الى خلافه على انه قد تقدم قبول عبارة المصنف لحملها على ما يشمل ما قاله العضد (قوله وفى التعبير فيه بالبقاء تسمح) فيه أمران • الاول قال شيخنا العلامة وعلى ما قدمناه عن العضد أى من اعتبار حقيقة البقاء لا تسمح فى التعبير بالبقاء اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان ما قدمه عن العضد لا يخالف ما قاله الشارح خلافا لما ظنه الشيخ على ان التسمح فى التعبير بالبقاء فى قول المصنف والا فآخر جزء مما لا يتصور الخلاص عنه فان الآخر من الاجزاء لا يمكن بقاؤه عالا يتصور استمرار وجوده

لتأتى حكاية مقابله وانما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء اتمام المعنى به وفى التعبير فيه بالبقاء تسمح

وماتقدم عن العضد بتقدير مخالفته لايجدى شيأ فى دفع هذا التسمح كما لايخفى وكان الشيخ ظن أن مراد الشارح بالتسمح هنا عدم اشتراط البقاء والاكتفاء بالوجود وليس كذلك بل لامنشأ لهذا الظن الا الغفلة عن مراد الشارح من ان البقاء هنا غير متصور وقد ذكر لا يكون الا على وجه التسمح والتجوز والثانى انه ظهر ان وجه التسمح ان آخر جزء لايتصور استمرار وجوده حتى يتصور وصفه بالبقاء وأما قول الكمال ويصح عود الهاء على القسم الثانى أى فى التعبير فى القسم الثانى بالبقاء تسمح والمعنى انه تسومح لغة باطلاق البقاء فيما لاتجتمع اجزاؤه فى الوجود وان لم يكن ذلك مجازا فلا يخفى انه فى غاية البعد عن كلام الشارح لان الذى لاتجتمع اجزاؤه جملة الحدث وليس كلام الشارح فيه وانما كلامه فى آخر جزء من أجزائه فليتأمل (قوله وما حكاه الآمدى من عدم الاشتراط) قال شيخنا العلامة فان قلت اذا كان موضوع الخلاف الاطلاق بعد انقضاء المعنى كما قاله العضد فكيف يمكن على القول الاول اشتراط بقاء المعنى باحد هذين الاحتمالين قلت الاشتراط ممكن وان تعذر الاتيان بالشرط بالاحتمال الثانى وفائدة الاشتراط فيهما أن الاطلاق مجازى عند عدم الاتيان بالشرط تعذر أم لا فليتامل اه (وأقول) لايخفى مافى جوابه من مزيد البعد والاوجه ان يقال ان القول الاول المذكور مرتب على الاشتراط والمعنى انه لما اشترط بقاء المعنى فى كون المشتق حقيقة لزم كونه مجازا عند عدم البقاء لفقد شرط كونه حقيقة وعلى هذا لا اشكال بوجه لان ذلك الاشتراط ليس للقول الاول وهو مجازية الاطلاق حتى يقال كيف يمكن اشتراط بقاء المعنى بعد انقضائه بل لكون المشتق حقيقة وهذا غير القول الاول وان تلازما فتأمل (قوله وهو اشتراط ماذكر) أى من بقاء المعنى الخ قال شيخنا العلامة وفيه نظر لان البقاء المشروط ان كان هو حال الاطلاق أى النطق كان معناه يشترط بقاء المعنى أى التلبس به وقت النطق فى كون المشتق حقيقة وذلك نقيض قوله لاحال النطق وان كان فى الجملة أى أى وقت كان معناه ان وجود المعنى فى المحل أى وقت شرط فى كون المشتق حقيقة فاللازم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله أو بعده وهو مع كونه خلاف الاجماع نقيض قوله حال التلبس أى دون غيره اه (وأقول هذا) النظر نظر ضعيف ودليله دليل ضعيف فلنبين أولا مقصود المصنف ليتضح صحة ماذهب اليه وفساد ماهول به الشيخ عليه مما يغتر به ضعفة العقول ويلتبس الحال على من ليس عنده اتقان المنقول ولا المام بالمعقول فنقول وبالله المستعان حاصل كلام المصنف تبعا لابيه الشيخ الامام كما يعرف بالتأمل الصحيح والنظر الصادق المليح من كلام أبيه المنقول فى حاشية الكمال وغيرها هو ان مدلول الوصف كاسم الفاعل ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو حدوث فى ذلك المدلول وانه قد يقصد به الحدوث أى حدوث معنى المشتق منه من تلك الذات مثلا وكون أصل مدلوله ماذكر وانه قد يقصد به الحدوث يجمعه قول المعانيين ان كون المسند اسما لافادة الدوام والثبوت قال السيد وليس فيه تعرض لحدوثه أصلا سواء كان على سبيل التجدد والتقضى أولا ثم قال ان اسم الفاعل دون الصفة المشبهة قد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن اه وأما ماوقع فى كلام ابن الحاجب من اعتباره فى حد اسم الفاعل كونه بمعنى الحدوث فقال شيخنا واحد المحققين وخاتمة المدققين عيسى الصفوى انه يخالف ماذكره الشيخ

وماحكاه الآمدى من عدم الاشتراط فيه دون الاول بحث ذكره فى المحصول ودفعه وبأنه لم يقل به أحد ولذلك تركه المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط ماذكر أى من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق (حقيقة فى الحال أى حال التلبس) بالمعنى أو بجزئه الاخير (لا) حال (النطق خلافا للقرافى) فى قوله بالثانى حيث قال فى بيان معنى الحال فى المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله فى نصوص الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها أنها انما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازا والاصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة وأجاب بان المسئلة فى المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب

عبد القاهر انه لا دلالة فى زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق وغيره من ان الاسم للثبوت
قال واعل ذلك لاختلاف علماء النحو والمعانى فتأمل ثم كتب بخطه بهامش ذلك ما نصه ويمكن
الجمع بحمل أحد الامرين على كثرة الاستعمال والشيوع والآخر على الوضع اه (أقول)
أو يجمع بان له استعمالين أحدهما وهو الاكثر ما قاله أهل المعانى والثانى وهو الاقل ما قاله
أهل النحو كما يشعر بذلك ما نقلناه عن السيد حيث قال وقد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن
وانه اذا أطلق بالمعنى الاول أعنى أن مدلوله ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار
زمان أو حدوث كان متناولا حين الاطلاق حقيقة لا مجازا لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف
باعتبار ذلك الاتصاف وحالة ذلك الاتصاف وان تأخر الاتصاف عن الاطلاق لان الزمان غير
معتبر فى مدلوله حتى يمتنع تناوله له كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتبار حال ذلك الاتصاف
ولا يتناول ذاتا لم يثبت لها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوته لها وان سبق الاتصاف الاطلاق
أو تأخر عنه فاذا قيل الزانى عليه الحد كان معناه الحقيقى تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت
بالزنا باعتبار اتصافها به وان تأخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم عليه ولا يتناول
من لم يتصف به حال النطق باعتبار عدم اتصافها به أى فى هذه الحالة وباعتبارها وان كانت قد
اتصفت به قبل ذلك أو ستتصف به بعد ذلك فزيد الذى لم يتصف به حال النطق بهذا الكلام داخل
فيه حقيقة باعتبار اتصافه به قبل أو بعد فيكون مستحقا الحد بهذا الكلام غير داخل
باعتبار عدم الاتصاف الا مجازا باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق فاتصافه السابق أو اللاحق
ان لوحظ هو وباعتباره كان بذلك الاعتبار داخلا فيه حقيقة وان لوحظ باعتبار حاله الآن
وجعل الاطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب انه ذو حالة أخرى سابقة أو لاحقة كان داخلا فيه
مجازا لا حقيقة فتفطن للفرق بين المقامين وأحسن التمييز بين هذين الاعتبارين وعلى الاطلاق
بهذا المعنى تحمل الاوصاف فى النصوص المذكورة فقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا معناه
الحقيقى والله أعلم تعلق وجوب الجلد بكل ذات ثبت لها الزنا من ذكر أو أنثى باعتبار حال ثبوته لها
وان تأخر ثبوته لها عن حال التعلق أى زمان النزول فزيد الذى تأخر زناه عن النزول وهند التى
تأخر زناها عن النزول داخلان حقيقة فى هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما فهما
محدودان بهذا الكلام ولا يمنع من دخولهما فيه حال النزول حقيقة تأخر زناهما عن
النزول لان الزمان غير معتبر فى معنى ذلك اللفظ فكل متصف بالزنا ولو فى زمن متأخر داخل
باعتبار اتصافه فيجب حده اذا اتصف به بمقتضى هذا الكلام واما اذا أطلق بالمعنى الثانى
أعنى أن يقصد به الحدوث كأن قيل الزانى واريد الذى حدث زناه فى الزمن الحاضر مثلا يجب
حده لم يتناول لفظا من لم يحدث زناه فى ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا فى غيره على سبيل
الحقيقة كما هو ظاهر ثم رأيت فى شرح المنهاج للمصنف ما نصه الثانية أى من الفوائد اذا قلت
زيد ضارب أمس أو غدا فقد يطلق المطلق انه مجاز لان اسم الفاعل حقيقة فى الحال
والتصريح بامس أو غدا انما هو قرينة لارادة المجاز كقولك رأيت أسدا يرمى بالنشاب وقد
يطلق انه حقيقة لانه اتصل بمعموله والحق خلاف الاطلاقين الى أن قال والمحكوم به وهو
ضارب غدا ان أريد معناه وهو انه يحصل منه الضرب غدا كان حقيقة مثل زيد سيضرب

غدا

غدا وان أريد به غيره عنابه أى بان أردت ان تصفه الآن بضربه غدا كما يأتى آنفا كان مجازا وهكذا ضارب أمس ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذى يقع غدا هو ثابت الآن فذلك مستحيل الى ان قال فان أردت ان تصفه الآن بضربه فى غد كان مجازا اه وفيه فوائد منها انه يخرج منه مسئلة أخرى وهى انه اذا استعمل الوصف فى الزمان فان أريد به ذات لها هذا الوصف فى ذلك الزمان كان حقيقة كما فى زيد ضارب غدا أو امس اذا أريد بضارب انه يقع منه الضرب غدا أو وقع منه الضرب أمس كما أفاد ذلك قوله وهو انه يحصل منه الضرب غدا كان حقيقة وان أريد به ذات لها هذا الوصف الآن أى متصفة الآن بهذا الوصف الذى سيقع أو الذى وقع فهو مجاز كما أفاد ذلك قوله فان أردت ان تصفه الآن الخ وحينئذ فالحاصل ان الوصف ان لم يستعمل فى الزمان كان متناولا حقيقة عند الاطلاق لكل من قام به ذلك الوصف سواء قام به الآن أو فى الماضى أو المستقبل وان استعمل فى الزمان فان أريد به المتصف بذلك الوصف فى ذلك الزمان كان حقيقة أو المتصف به فى الحال فهو حقيقة والا فمجاز كأن يراد معنى ضارب الآن انه سيضرب أو لانه ضرب فتأمل ذلك ومنها انه لا فرق فى كون الوصف حقيقة فى حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق بين ان يكون محكوما عليه أو محكوما به وأما التقييد بالمحكوم عليه فيما حكاه الشارح عن المصنف ووالده بقوله وقال المصنف تبعا لوالده فى دفع السؤال الى قوله وان تأخر النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه فليس للفرق بينهما بل لان القرافى أخرجه عن اعتبار الحال فيه فى كونه حقيقة بناء على ما فهمه من أن المراد حال النطق فهو عنده حقيقة من غير اعتبار الحال فرد المصنف كوالده ذلك وبينا ان الحال معتبر فى كونه حقيقة أيضا لكن المراد حال التلبس وان تأخر عن حال النطق ثم رأيت شيخ الاسلام قال ما نصه قوله فيما اذا كان محكوما عليه قيد فى تأخر نظر الجواب القرافى عن سؤاله والا فالاحسن الاطلاق اه والامر كما قال اذا تقرر ذلك فقول المصنف والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ ليس معناه بقاءه فى حال النطق ولا فى حال ما مطلقا كما يتوهم من ظاهر العبارة قبل التأمل فى المعنى بل معناه بقاؤه هو أو آخر أجزائه فى الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وحاصله انه يشترط كون الاطلاق باعتبار حال وجود المعنى أو آخر أجزائه فظهر بما لا مزيد عليه للعاقل المتمهل الطالب لصريح الحق صحة ما قاله المصنف تبعا لابيه وانه لا منافاة بين قوله والجمهور الخ وما بناه عليه فى قوله ومن ثم الخ وأن لا منشأ لاعتراض الشيخ الا ما يتوهم من ظاهر العبارة وظنه ان الحال الذى يعتبر البقاء فيه منحصر فى حال النطق ومطلق الحال وليس الامر كذلك اذ قد بقى قسم آخر وهو الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وبالنظر اليه وهذا حال مخصوص لا يجب ان يكون حال النطق ولا هو مطلق الحال لشمول مطلق الحال للحال الذى لا يكون حال النطق ولا يكون الاطلاق باعتباره وعند ذلك يظهر فساد اعتراض الشيخ لانه مبنى على تقديرين لم ينحصر الامر فيهما وليس واحد منهما مرادا فان قيل هذا الذى قررت به كلامه وقوله والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ صحيح فى نفسه لكن حمل عبارته عليه لا يخلو عن بعد قلنا لو سلمنا ذلك كان غاية الامر ارتكاب مسامحة فى العبارة فان رد الاعتراض اليها كان مناقشة لفظية ليست من دأب

المحصلين ولا التفات اليها بين المحققين ولا منشأ التوقف فى امثال ذلك الا عدم الالف بصنيع الائمة ومحققيهم الا ترى انه كثيرا ما يعترض صاحب التلخيص مثلا على السكاكى أو الشيخ عبد القاهر اعتراضات لا يمكن التخلص منها الا بغاية التكلف فى تأويل عبارتهما ومع ذلك يحمل السعد تلك العبارات على محامل صحيحة وان كانت فى غاية البعد من العبارة ومع ذلك ينسب المعترضين الى الوهم والغلط حيث فهموا من العبارة خلاف المقصود منها فمن كان فى شك من ذلك فليتصفح المطول ونحوه يقف من ذلك على العجب العجاب (فان قلت) قد اشتهر ان المراد لا يدفع الايراد قلت لا اعتبار باشتهار ذلك ولا التفات اليه عند ائمة التحقيق كما رأيت مع انه ان أريد بكونه لا يدفع الايراد انه لا يدفع الايراد على ظاهر الكلام مع اعتقاد صحة المراد فهذا مسلم ولا يضرنا أو انه يقتضى فساد العبارة أو فساد المراد فهو باطل قطعا وكيف لا وكثيرا ما يقع فى كلام الصادق ما الايراد ظاهر بل ما لا تصح ارادة ظاهره فليتأمل والحاصل انه ان أورد الاعتراض على الوجه الذى أورده الشيخ أبطلناه بما بيناه وان رد الى هذه المناقشة اللفظية كان مما لا التفات اليه ولا اعتماد بين المحصلين عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أطال به الشيخ فى هذه القولة والتى بعدها فقوله وفيه نظر لان البقاء المشترط ان كان هو حال الاطلاق أى النطق الخ يقال عليه كما أشرنا اليه ذلك البقاء ليس هو البقاء حال النطق ولا حالا ما بل هو البقاء فى الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وبالنظر اليه ومعنى ذلك انه يعتبر عرف الاطلاق على المحل باعتبار حال وجود المعنى أو جزئه الاخير فى ذلك المحل سواء كانت تلك الحال مقارنة لزمن الاطلاق أم لا وهذا قطعا ليس خلاف الاجماع ولا نقيض قوله حال التلبس بل هو عين قوله حال التلبس وانما الذى هو خلاف الاجماع ونقيض قوله حال التلبس كون المشتق حقيقة باعتبار غير حال التلبس لكن هذا غير مراد المصنف ولا دل عليه كلامه كما تبين بما لا مزيد عليه ومن هنا يظهر لك ما فى قوله فاللازم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله أو بعده من الاجمال لانه كما لا يخفى بما بيناه انه ان أطلق عليه باعتبار حال التلبس فهو حقيقة سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده وان أطلق عليه باعتبار غير حال التلبس كان مجازا سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده والتقدير الاول هو الذى أراده المصنف كما تحققته مما حررناه فتفطن ولا تكن من الغافلين وقوله فيكون المشتق المطلق على من سيتلبس بالمعنى مجازا قبل التلبس حقيقة حاله ولا قائل به يقال عليه هذا تحريف على المصنف لا يتفرع على مقصوده ولا يوافقه كما علم مما قررناه بما لا مزيد عليه بل الذى يتفرع عليه ويوافقه ان المشتق الذى أطلق قبل زمن التلبس ان كان اطلاقه باعتبار غير حال التلبس اكتفاء بحصول التلبس فى المستقبل فهو مجاز أبدا وان بعد حال التلبس لان اطلاقه ليس باعتبار حال التلبس وان كان اطلاقه باعتبار حال التلبس والنظر اليها فهو حقيقة أبدا قبل مجىء حال التلبس وبعدها وليس فى هذا دعوى ان بقاء المشتق ثابتا على الالسنة وفى الصحف الى حال التلبس نطق به ولا تسليم ما قاله القرافى كما هو بين لا سترة به وعند ذلك يتضح سقوط ما رتبه الشيخ على ما ذكر فعليك باحسان التأمل والتفطن لما بيناه لك من مقصود المصنف الذى خفى على الشيخ وجمع فوقه وأتى حيص بيص وقالوا ما قالوا انما هو هباء منثور أو زخرف زور والله

هو

هو الموفق للصواب ثم رأيت الكوراني قال مانصه ثم الحال المعتبر في كون اسم الفاعل حقيقة هو حال التلبس بالفعل كما قدمنا من التكلم والاخبار مثلا لا حال النطق كما توهمه بعضهم وبنى عليه اشكالا بالزاني والسارق في زماننا بعد انقطاع الوحي يجلد ويقطع مع انه لم يكن حال الخطاب موجودا وأجاب عن هذا الاشكال بان النزاع في اسم الفاعل واشتراط البقاء فيه انما هو فيما اذا كان محكوما به وأما اذا كان محكوما عليه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله الزانية والزاني فاجلدوا فهو حقيقة مطلقا وهذا كلام من لا تحقيق عنده أما أولا فلان الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب في أن كون اللفظ محكوما عليه أو محكوما به لا دخل له في هذا الانفيا ولا اثباتا وأما ثانيا فلان وجوب الحكم في مسئلة الزاني والسارق ليس مبنيا على ان الصفة في النصين المذكورين وقع محكوما عليه وانه حقيقة مطلقا بل لان الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية حيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب الزكاة على السوم في قوله في السائمة زكاة مع ان القول بان اسم الفاعل حقيقة في المستقبل مخالف للاجماع واما قوله بخلافه فيما اذا كان محكوما به كقولنا زيد زان أو زيد سارق مع انه كلام مخترع لم يقل به أحد لم يجد نفعا الا انه اذا قامت البينة عند الحاكم بان زيدا سارق في الزمان الماضي تقطع يده عند القائل بانه مجاز في الماضي فاي فائدة شرعية يعتد بها في هذه التفرقة وقد حققنا لك المقام بما لا مزيد عليه فاعتمده والله الموفق هذا كلام الكوراني وهو وان وافقنا على صحة كلام المصنف واستقامته لكن في مقدماته ما لا يخفى على المتامل العارف (قوله فان كان محكوما عليه الخ) قال شيخنا العلامة هذا حق لا شك فيه اقول المناطقة واما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالفعل عند ابن سينا أي ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي والحاضر أو المستقبل اه (وأقول) كل من دعوى حقيقة ما ذكر ومن نفي الشك فيه ومن التمسك بقول المناطقة المذكور مما لا شك في انه بمراحل عن الحق اما أولا فقول المناطقة المذكور لا دلالة فيه لما زعمه لان حاصل هذه العبارة التي نقلها عنهم كما ترى أن المراد بموضوع القضية كل من اتصف بالعنوان ولو فيما مضى أو ما يأتي وليس في هذا ان اطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى أو ما يأتي حقيقة كان الاطلاق في حال عدم الاتصاف باعتبار عدم الاتصاف بل يجوز ان يكون مرادهم انه حقيقة في كل متصف ولو فيما مضى أو يأتي لكن باعتبار حال الاتصاف وملاحظته وهذا عين ما قاله المصنف على ما قررناه وحررناه فتامله وتفطن له وعض عليه بالنواجذ واعرف الرجال بالحق واياك ان تعود نفسك معرفة الحق بالرجال واما ثانيا فقد صرح الاصفهاني شارح المحصول ذلك الامام الخبير بالمنطق وغيره بان قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقا للغة حيث قال في هذا البحث من شرح المحصول ما نصه ثم قال أي ابن سينا ان الاصطلاح في علم المنطق في قولنا كل ج ب انا لا نعني به ما هو ج دائما أو في الحال أو في وقت معين بل هو أعم من ذلك وهو انه ما يصدق عليه انه ج سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل أو في الحال أو دائما أو غير دائم فهذا ما اصطلح عليه فعلى هذا اذا قال الانسان الضارب متحرك لا يلزم ان يكون ذلك حكما على الضارب في الحال بل على ما صدق عليه الضارب سواء كان ذلك الصدق

فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقا وقال المصنف تبعا لوالده في دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضا فقط فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوى سلم للقرافي تخصيصها

(وقيل ان طرأ على المحل) للوصف (وصف وجودى يناقض) الوصف (الاول) كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود (لم يسم) المحل (بالاول) أى بالمشتق من اسمه (اجماعا) والخلاف فى غير ذلك والاصح جريانه فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس فى المشتق) الذى هو دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالاسود (اشعار بخصوصية) تلك (الذات) من كونها جسما أو غير جسم لان قولك مثلا الاسود جسم صحيح ولو أشعر الاسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم افادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) فى الكلام (خلافا لثعلب وابن فارس) فى نفيهما وقوعه (مطلقا) قالا وما يظن أنه مترادف كالانسان والبشر فتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان أو انه يأنس والثانى باعتبار أنه بادى البشرة أى ظاهر الجلد وانما صرح بالمخالف الذى أبهمه غيره لغرابة النقل عنه كما قال (و) خلافا (للامام) الرازى فى نفيه وقوعه (فى الاسماء الشرعية) قال لانه ثبت على خلاف الاصل للحاجة اليه فى النظم والسجع مثلا

فى الماضى أو فى المستقبل أو فى الحال ومن المعلوم ان الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم الاصطلاح المنطقى ان يكون موافقا للاوضاع اللغوية الا اذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة وأبو على لا يدعى ذلك ولا غيره من المنطقيين اه كلام الاصفهانى لكن اذا حملنا عبارتهم هذه على ما قررناه فيها كما تقدم آنفا كان موافقا لما قاله المصنف ووالده ولم يكن مخالفا اللغة فتأمله واما ثانيا فكون اعتبار صدق وصف الموضوع بالفعل عند الشيخ ابن سينا شئ ذكره العلامة قطب الدين فى شرح الشمسية لكنه بين فى شرح المطالع انه ليس على ظاهره فانه قال مراد الشيخ ان اتصاف ذات ج بمفهوم ج بالفعل انما هو بحسب الفرض الذى يفرضه العقل متصفا به لا بحسب الخارج قال بعضهم ولا يخفى عليك ان هذا لا يستلزم ان يكون النزاع بينهما أى بين الشيخ والفارابى الذاهب الى اعتبار الصدق باعتبار الامكان لفظيا نعم يلزم ان يكون الفرق بينهما بالاعتبار مثلا اذا قلنا كل انسان أسود كذا دخل فيه الرومى عند الفارابى وعند الشيخ اذا فرض العقل أسود بالفعل اه ولا يخفى عليك انه اذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضا صار حاصل قول المناطقة المذكور ان المعتبر فى وصف الموضوع فرض صدقه بالفعل فى أحد الازمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الرومى فى قولنا كل أسود كذا اذا فرض صدق السواد عليه بالفعل فى أحد الازمنة ومن البديهى لكل عاقل ان صدق نحو الاسود على الابيض الذى فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومى لا يكون حقيقة لغة فيكون اصطلاح المناطقة المذكور مخالفا اللغة مما لا بد منه على هذا ولهذا الماوجه السيد ظاهر ما فى شرح الشمسية عن الشيخ بقوله انما عدل الشيخ عن مذهب الفارابى واعتبر مع الامكان الثبوت بالفعل لان الاقتصار على مجرد الامكان مخالف للعرف واللغة فان الاسود اذا أطلق لم يفهم منه عرفا ولغة شئ لم يتصف بالسواد أزلا وأبدا وان أمكن اتصافه به اه اعترض بعضهم على قوله مخالف للعرف واللغة الخ بقوله فيه أن الظاهر ان هذا مشترك الالزام على ما حققناه كلام الشيخ يعنى ما تقدم عن شرح المطالع اذ لم يفهم من الاسود اذا أطلق عرفا ولغة شئ لم يتصف بالسواد أزلا وأبدا وان فرضه العقل متصفا به اه فاعجب غاية العجب بعد هذه الامور الثلاثة القاطعة على بطلان تمسك الشيخ بقول المناطقة المذكور من قول الشيخ هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة الخ فياليت شعرى كيف يسوغ لعاقل التمسك بقول المناطقة المذكور مع ما قررناه فيه على ما زعمه من الحقية ونفى الشك فيه لكن لا منشأ لذلك الا التساهل فى التأمل مع عدم مراجعة كلام الائمة وعدم الاحاطة بما قالوه وعدم الوقوف على مقاصدهم فى ذلك والاقتصار على بادرة الفهم الموافقة للمحبوب من الاعتراض فتأمله ولا تكن من الغافلين (قوله وقيل ان طرأ على المحل وصف وجودى يناقض الاول) أقول احترز بالوجودى عن العدمى كالسكوت أى ترك الكلام بعد الكلام وبكونه يناقض الاول عما لا يناقضه كالتكلم فى القيام مثلا فان التكلم لا يناقض القيام لاجتماعه معه (قوله والاصح جريانه فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق) اعترضه الكمال بما أوضح شيخ الاسلام سقوطه فراجعه (قوله قالا وما يظن انه مترادف فتباين بالصفة الخ) يرد عليه انا نقطع بان العرب تطلق الانسان حيث لا يخطر ببالها

معنى النسيان والانس والبشر حيث لايخطر ببالها معنى بدو البشرة وذلك يقتضى عدم اعتبار ذلك فى المعنى والالم يتصور اطلاقهم له واستعماله فى معناه من غير ملاحظة ذلك مع انه جزء المعنى على هذا التقدير ولايمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة جزئه (قوله وذلك متنف فى كلام الشارع) أقول من فوائد الترادف ان أحد اللفظين قد يناسب الفواصل دون الآخر وذلك متأت فى كلام الشارع لاعتبار الفواصل فى كلامه من غير محذور بل قد يقتضيها البلاغة وغاية الامر أنا لانسمى ذلك سجعا لكن هذا امر آخر وراء تحقق الفائدة (قوله ويجاب بانها اسماء اصطلاحية لاشرعية الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال مانصه عرفوا الشرعية باللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع أى وضعه الشارع لمعنى الى آخر ما أطال به الختم بقوله فجعلها عرفية يجرى على قول القاضى ويلزمه نفى الحقيقة الشرعية أصلا فليتأمل انتهى (وأقول) لاريب لعاقل مع ادنى تأمل وانصاف فى انه ليس النزاع فى جميع الالفاظ المتداولة بين أهل الشرع للقطع بأن منها مايعلم انه من اصطلاحهم لا وضع للشارع فيه قطعا فالاعتراض على الشارح بأن لفظ الفرض وما عطف عليه من الالفاظ المتداولة الخ انما يصح اذا ثبت ان لفظ الفرض وماعطف عليه من تلك الالفاظ التى وقع النزاع فيها ودون اثبات ذلك خرط القتاد بل تقرير الائمة لمسئلة ترادف الفرض والواجب دال على ان ذلك ليس مماذكر بل كلام بعضهم مصرح بذلك كالاسنوى فانه قال فان ادعوا اى الحنفية المفرقون بين الفرض والواجب ان التفرقة شرعية أو لغوية فليس فى اللغة والشرع مايقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة فى الاصطلاح انتهى وفى حواشيه للعلامة ابن جماعة مانصه الترادف خلاف الاصل فدعوى الترادف محوج الى الدليل أيضا وحينئذ يقال الترادف لغوى ودليله النقل وماهو أو اصطلاحى ولا مشاحة فى الاصطلاح انتهى فتأمل وتمهل وتعقل (قوله والحد والمحدود) أقول دل تقرير الشارح هنا على انه لاتفاوت بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل وقد يستشكل ذلك بأن الحد عند أرباب هذا الفن مرادف للمعرف فتناول مايسمى رسما وهو التعريف بالعرضيات ودعوى انه لاتفاوت بين العرضيات المذكورة فى الرسم والمعرف كالانسان الا بالاجمال والتفصيل فى غاية البعد اذ عرضيات الشئ لايتصور كونها تفصيلا لحقيقته الا ان يجاب بان المراد بالحد هنا مقابل الرسم أو بان المراد بالمحدود فى الرسم الشئ باعتبار وجهه لا باعتبار كنهه ثم رأيت السيد فى حواشى العضد قال قوله زعم قوم ان الحد الخ يريد الحد الحقيق كما دل عليه الجواب ولان اللفظى مرادف ودعوى الترادف فى الرسمى بعيد جدا انتهى (قوله ونحو حسن بسن أى الاسم وتابعه) فيه امران أحدهما انه قال القطب الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب هما أى التابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لايذكر التابع دونه انتهى ولم يزد صاحب النقود والردود على نقله عنه وقضيته التردد فى ان التابع موضوع لمعنى الاول أولا وفى نكت المنهاج للعراقى مانصه الفرق بينهما أى التأكيد والتابع من أوجه أحدها ان التاكيد يفيد مع تقوية الاول عدم ارادة المجاز بخلاف التابع ثانيها ان التابع يشترط ان يكون على زنة المتبوع بخلاف المؤكد ثالثها ان المؤكد له مدلول فى نفسه بخلاف التابع فانه

وذلك متنف فى كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرافى بالفرض والواجب وبالسنة والتطوع ويجاب بانها اسماء اصطلاحية لاشرعية والشرعية كما ما وضعها الشارع سيأتى (والحد والمحدود) كالحيوان الناطق والانسان (ونحو حسن بسن) أى الاسم وتابعه كعطشان نطشان (غير مترادفين) أى غير متحدى المعنى (على الاصح)

فى نفسه مهمل انتهى لكن يخالف وجهه الاول ما سيأتى عن الدمامينى من انه من قبيل التأكيد اللفظى مع قول المختصر كالمطول أو دفع توهم التجوز أى التكلم بالمجاز نحو قطع اللص الامير الامير أو نفسه أو عينه لئلا يتوهم ان القاطع بعض غلمانه أو لدفع توهم السهو نحو جاءنى زيد زيد لئلا يتوهم ان الجائى غير زيد وانما ذكر زيد على سبيل السهو انتهى الا ان يستثنى هذا من التأكيد اللفظى فليتأمل وفى العضد لان نطشان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شئ بخلاف عطشان انتهى وقول الشارح الآتى لا يفيده المعنى بدون متبوعه كقول العضد ولو أفرد لم يدل على شئ يدل على دلالته على المعنى اذا كان مع متبوعه وأدل على ذلك مما ذكر القول بالترادف والثانى ان هذا التابع هل يقصر على السماع أو يقاس فيه نظر ولعل المراد الاول (قوله فلان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا الخ) عبارة العضد اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود قال السيد قوله اذ الحد يدل على المفردات أى على أجزاء المحدود بأوضاع متعددة فدلالته عليها تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فهما وان دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة وانما اختار اتحاد المعنى فى الحد والمحدود دون ما ذهب اليه غيره من اختلافهما فى الدلالة المحدود على الماهية والحد على جميع الاجزاء نظرا الى اتحاد الماهية وجميع الاجزاء بحسب الحقيقة واما الاختلاف بالاجمال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع الى الدلالة لا الى نفس المدلول فى ذاته انتهى (قوله والمحدود أى اللفظ الدال عليه) قال الكمال لما كان الحد هو اللفظ المعرف للماهية الى آخر كلامه (وأقول) الحد بالحقيقة هو المعنى لا اللفظ كما هو مبين فى محله فالاولى ان يقال لما كان الحد قد يطلق أيضا على اللفظ بخلاف المحدود تعرض لبيان ان المراد بالمحدود هنا اللفظ الدال عليه لانه يوصف بالترادف وسكت عن بيان ان المراد بالحد اللفظ لان اطلاقه بهذا المعنى معهود ظاهر مع ان ذلك لا يخلو عن شئ لان حقيقة الحد المعنى فكان يليق التنبيه على ان المراد به اللفظ دفعا للتوهم (قوله ومن شان كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده) قال شيخنا الشهاب لو قال افادته المعنى كان أخصر وأوضح اذ لا يقال شان الواحد منهما افادة كل منهما بل افادة الخ فليتأمل انتهى (وأقول) هذا الايراد سهو ظاهر منشؤه توهم ان كلا الاولى والثانية عبارتان عن معنى واحد وهو سهو قطعا بل معناهما متباين فان الاولى عبارة عن الافراد التى كل واحد منها مجموع لفظين متحدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد التى هى اللفظان المذكوران فمجموع لفظ الانسان ولفظ البشر فرد واحد من افراد الاولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من أفرادها وهكذا ولفظ الانسان وحده فرد واحد من أفراد الثانية ولفظ البشر وحده فرد آخر من أفرادها وهكذا فمعنى عبارته ان من شان كل مجموع لفظين متحدى المعنى افادة كل واحد من ذينك اللفظين المعنى وحده ولو قال ومن شان كل مترادفين افادته المعنى وحده كما زعم الشيخ ان ذلك اخصر واوضح كان معناه ان من شان كل مجموع لفظين متحدى المعنى افادة ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يفيد المطلوب الذى هو ان كلا من جزأى ذلك المجموع يفيد المعنى وحده فتامله (قوله والقائل بالترادف يمنع ذلك) قال شيخ الاسلام أى كون التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه الخ انتهى بفعل المشار اليه قوله ان التابع لا يفيد

اما الاول فلان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا والمحدود أى اللفظ الدال عليه يدل عليها اجمالا والمفصل غير المجمل ومقابل الاصح يقطع النظر عن الاجمال والتفصيل واما الثانى فلان التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شان كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده والقائل بالترادف يمنع ذلك

المعنى بدون متبوعه والذى يظهر انه قوله ومن شان كل مترادفين الخ (قوله والحق افادة التابع التقوية) أقول صرح الدماميني فى شرح التسهيل بان هذا التابع تاكيد لفظى وأورده على تعريف التاكيد اللفظى بانه اعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا تاكيد لفظى وليس عين اللفظ الاول ولا مرادفه أى على الاصح فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت فصار كالتاكيد الخ يخالف ذلك الا ان يريد التاكيد المعنوى لامطلق التاكيد ولا اللفظى والا فهذا منهما فليتامل (قوله ان التابع وحده لا يفيد أى المعنى) فيه أمران الاول انه ليس فيه ايضاح بانه فى نفسه مهمل أولا وقد سبق مافيه والثانى ان الكمال ساق عبارة المحصول وقال عقبها وظاهرها يوافق ماقاله المصنف فان أراد بقوله ماقاله المصنف ماقاله من ان الحق افادة التابع التقوية ويكون مقصوده الاعتراض على قول الشارح فهو على هذا ساكت عن التقوية لانافٍ لها فهذا بعد تسليم ان ظاهرها ماذكره انما يرد على الشارح لو أراد بضمير الغيبة فى قوله فهو على هذا ساكت الامام فى المحصول وهو ممنوع بل أراد به البيضاوى على انه على ذلك التقدير لا ينبو ظاهر عبارته عن تاويل الشارح بل يوافقه كما هو ظاهر وان أراد بقوله ماقاله ماأشار اليه من المخالفة فى افادة التقوية فيتوجه عليه ان قول الامام فى تلك العبارة بل بشرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه ظاهر فى تاويل الشارح ان لم يكن صريحا فيه اذ لو كان المراد نفى افادة التقوية استوى التابع والتاكيد فى ذلك اذ التاكيد وحده لا يفيد التقوية اذ افادته اياها فرع انضمامه الى غيره فان قلت يرد على تاويل الشارح ان مقتضاه ان التابع يفيد المعنى اذا تقدم المتبوع وهذا ينافى ماتقدم عن العراقى انه فى نفسه مهمل قلت لانسلم المنافاة اذ لا يلزم من اهماله فى نفسه اهماله مع غيره بل قول العراقى فى نفسه احتراز عنه مع غيره فليتامل (قوله وكانه أراد مافى المحصول الخ) قال الكمال وايراد البيضاوى قوله والتابع لا يفيد عقب قوله والتاكيد يقوى الاول ظاهر فى ان المراد ان التابع نحو بسن وليطان لا يفيد شيأ لا تقوية ولا غيرها انتهى (وأقول) وكانه يريد رد تأويل الشارح بقوله وكانه أراد الخ ويرد عليه ان مازعمه من الظهور معارض بان الظاهر ارادة البيضاوى مافى أصله وهو المحصول ولا خفاء أن قول المحصول ان التابع وحده لا يفيد ظاهر فى ان المراد انه لا يفيد المعنى ولم يرد انه لا يفيد التقوية اذ لا يتخيل أحد انه وحده يفيد التقوية (لا يقال) يرد هذا انه لو أراد انه لا يفيد المعنى وحده دل على انه مع الانضمام يفيد المعنى وقد تقدم انه مهمل (لانا نقول) اهماله غير مقطوع به وقد تقدم فى كلام القطب التردد فى انه موضوع للمعنى فجاز أن يكون الامام قائلا بوضعه للمعنى وانه يدل عليه عند الانضمام فليتامل (قوله فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لانافٍ لها) أقول يمكن التوفيق بين المصنف والشارح بان مقصود الشارح ان كلام البيضاوى غير متعين للمخالفة ومقصود المصنف انه يوهم المخالفة فان أراد ها فالحق خلافه فليتامل (قوله ووقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أى بحسب المعنى والا فظاهر ان أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر فى نحو السجع والنظم (قوله خلافا للامام الرازى فى نفيه ذلك مطلقا) قال شيخنا الشهاب ينظر هل ذلك من سلب العموم أو عموم السلب انتهى (وأقول) قد يقتضى احتجاج الامام الثانى لان حاصل احتجاجه احتمال المانع وهو جار فى كل مادة وقد

(والحق افادة التابع التقوية) للمتبوع والا لم يكن لذكره فائدة والعرب لا تتكلم بما لافائدة فيه ومقابل هذا كما أشار اليه قول البيضاوى والتابع لا يفيد عقب قوله والتاكيد يعنى المؤكد يقوى الاول وكانه أراد مافى المحصول ان التابع وحده لا يفيد أى المعنى يعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لانافٍ لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أى اللفظين المتحدى المعنى (مكان الآخر ان لم يكن تعبد بلفظه) أى يصح ذلك فى كل رديفين بان يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام اذ لا مانع من ذلك (خلافا للامام) الرازى فى نفيه ذلك (مطلقا) أى من لغتين أو لغة قال لانك لو أتيت مكان من فى قولك مثلا خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية أى أز بفتح الهمزة وسكون الزاى لم يستقم الكلام أى لان ضم لغة الى أخرى بمثابة ضم مهمل الى مستعمل

قال واذا عقل ذلك فى لغتين فلم لا يجوز مثله فى لغة أى لا مانع من ذلك وقال ان القول الأول أى الجواز الاظهر فى أول النظر والثانى الحق (و) خلافا (للبيضاوى) والصفى ١٠٠ الهندى فى نفى ماذكر (اذا كانا) أى الرديفان (من لغتين) لما تقدم اما ما تعبد بلفظه كتكبيرة الاحرام عندنا للقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد ويمكن قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلها وضمير بلفظه للآخر * (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقى (واقع) فى الكلام جوازا (خلافا لثعلب والابهرى والبلخى) فى نفيهم وقوعه (مطلقا) قالوا وما يظن مشتركا فهو اما حقيقة ومجاز أو متواطئ كالعين حقيقة فى الباصرة مجاز فى غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء فى الحوض أى جمعته فيه والدم يجتمع فى زمن الطهر فى الجسد وفى زمن الحيض فى الرحم وما هنا عن الثلاثة أقرب مما فى شرحى المختصر والمنهاج انهم أحالوه (و) خلافا (لقوم) فى نفيهم وقوعه (فى القرآن قيل والحديث) أيضا قالوا لو وقع فى القرآن لوقع اما مبينا فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد والقرآن ينزه عن ذلك ومن نفى الوقوع فى الحديث يقول مثل ذلك فيه واجيب باختيار انه وقع فيهما غير مبين ويفيد ارادة أحد معنييه مثلا الذى سيبين وذلك كاف فيه فى الافادة ويترتب عليه فى الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبين حمل على

يشكل ذلك بانه قد يستلزم امتناع استعمال أحد المترادفين فيه مطلقا اذ ما من معنى يستعمل فيه أحدهما الا ويحتمل المانع من استعماله فيه (قوله فلم لا يجوز مثله فى لغة أى لا مانع من ذلك) أقول هذا انما يفيد ثبوت الاحتمال فكيف يحتج به على الجزم بالنفى كما أفاده قول المصنف والشارح فى نفيه ذلك مطلقا فليتأمل (قوله مسئلة المشترك واقع فى الكلام جوازا خلافا لثعلب والابهرى والبلخى فى نفيهم وقوعه) فان قيل قول الشارح جوازا يصير المعنى ان المشترك يجوز وقوعه أى يمكن بالامكان الخاص وقوعه بدليل قوله الآتى وقيل واجب الوقوع وقوله وقيل ممتنع الوقوع وحينئذ يتوجه الاشكال بان قوله خلافا لثعلب الخ ان أريد به خلافهم فى نفس الوقوع كما هو مقتضى قول الشارح فى نفيهم وقوعه لم تصح المقابلة حينئذ لان نفى نفس الوقوع لا ينافى مجرد جواز الوقوع فلا يقابله وان أريد به خلافهم فى جواز الوقوع فالمقابلة صحيحة لكن هذا القول حينئذ داخل فى قوله الآتى وقيل ممتنع فلا وجه لافراده عنه وجعله قولا آخر قلنا لا نسلم ان قوله جوازا يصير المعنى ماذكر بل المعنى انه واقع بالفعل وان كيفية ذلك الوقوع هو الجواز بمعنى الامكان الخاص فالمدعى أمران نفس الوقوع وكيفيته المذكورة فقوله خلافا لثعلب الخ معناه خلافا لهم فى نفيهم نفس الوقوع وهذا يقابل الامر الاول وهذه مقابلة صحيحة لان نفى الوقوع يقابل الوقوع وقوله وقيل واجب الوقوع يقابل الامر الثانى وقوله وقيل ممتنع يقابل كلا الامرين فليتأمل (قوله للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع) أقول الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر اذ الحيض الدم المخصوص أو خروجه والطهر الخلو من ذلك والجمع غير كل من ذلك فقضية ذلك ان لا يطلق القرء حقيقة على واحد منهما عند هذا القائل فليتأمل (قوله أقرب مما فى شرحى المختصر والمنهاج) أى أقرب من حيث الصحة عنهم (قوله فيطول) قال شيخنا العلامة فى لزوم الطول نظر اذ البيان قد يتحقق بدونه اذا كان الحكم المنوط خاصا بالمراد كقولك شربت من العين انتهى (أقول) ولو سلم فى لزوم عدم الفائدة نظر اذ فى البيان فائدة الاجمال والتفصيل وهى من الفوائد المعتبرة والحاصل انا لا نسلم لزوم الطول ولو سلمناه فلا نسلم عدم الفائدة ثم قد يريد الخصم الجزئية أى فقد يطول فلا يرد عليه نظر الشيخ (قوله وأجيب باختيار انه وقع فيهما غير مبين الخ) أقول وباختيار انه وقع مبينا والفائدة ماذكرناه على التسليم (قوله الذى سيبين) أقول أو الذى لا يبين وان لم نقل بحمله على معنييه والفائدة حينئذ هى الفائدة فى المتشابه على القول بان الوقف على الا الله فان خالف الخصم فى ذلك والا فلم فرق بينهما (قوله وقيل هو ممتنع) هلا قال مطلقا لمقابلة قول الامام الآتى كما قال فى الاول لمقابلة القول الثانى (قوله وأجيب بانه يفهم بالقرينة الخ) أقول أو لا يفهم بالقرينة وان لم نحمله على معنييه والفائدة حينئذ هى الفائدة فى المتشابه المذكور ولا نسلم ان المقصود من كل وضع فهم المراد بدليل المتشابه على القول المذكور (قوله المبين بالقرينة) لا يخفى ما فيه من المسامحة فانه صفة للفهم الاجمالى والمبين بالقرينة ليس هو الفهم بل المفهوم فلو أبدل ذلك بقوله المستند الى القرينة كان أوضح (قوله حاصل فى العقل) يمكن ان يدفع بان حصوله فى العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة أحدهما اذ قد لا يراد شئ منهما بخلافه بعد سماع اللفظ فتأمله (قوله مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنييه)

فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام أى سواء استعمل فى حقيقته نحو تربص قرأ أى طهرا وحيضا أم فى مجازيه أو حقيقته ومجازه نحو لا اشترى ويراد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقى والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتى انتهى (أقول) ينبغى أن يتأمل فى هذا التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابق قبيل مبحث العلم وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك والا فحقيقة ومجاز انتهى وقول الشارح فى اول المسئلة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقى وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه الآتى فالظاهر انه أراد قوله الآتى وفى الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال وكذا المجازان وحينئذ يتوجه عليه منع علمها من ذلك اذ هذا لا يدل على ان الحقيقة والمجاز والمجازين من قبيل المشترك بل سياقه صريح فى ان ذلك ليس من قبيله خصوصا مع ملاحظة كلام الشارح فليتأمل * والثانى انهم استدلوا على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى الآية ووجه الدلالة ان الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان وبقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات الآية ووجه الدلالة انه نسب فيها السجود الى العقلاء وغيرهم فما نسب لغير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة وما نسب للعقلاء يراد به وضع الجبهة لا الانقياد والا لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب عن الاول بانه قد حذف الخبر للقرينة والاصل ان الله يصلى وملائكته يصلون وبان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلاة على النبى عليه الصلاة والسلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع سواء كان معنى حقيقيا وهو الدعاء فالمراد والله أعلم ان الله تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبى عليه الصلاة والسلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان الصلاة من الله الرحمة فقد أراد هذا المعنى لان الصلاة وضعت للرحمة أو كان معنى مجازيا كارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وانما قلنا لا بد من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة ويؤيد اتحاد ذلك المعنى من الجميع تبيينهم اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه لانه يفهم ان المعنى واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وعن الثانى بانه يجوز أن يراد بالسجود المنسوب للعقلاء الانقياد أيضا وقولكم الانقياد شامل لجميع الناس ممنوع لان الكفار لاسيما المتكبرون منهم لا يمسهم الانقياد اصلا وبانه لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة على ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبى صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم محقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا المعنى فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات ورد الاول بان الاضمار خلاف الاصل أى فخلافه ارجح والاخذ بالارجح ارجح ومثل ذلك كاف فى هذا المطلب

المعنيين كما سيأتى (وقيل) هو (واجب الوقوع) لان المعانى أكثر من الالفاظ الدالة عليها وأجيب بمنع ذلك اذ ما من مشترك الا ولكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه (وقيل) هو (ممتنع) لاخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع وأجيب بانه يفهم بالقرينة والمقصود من الوضع الفهم التفصيلى أو الاجمالى المبين بالقرينة فان انتفت حمل على المعنيين كما سيأتى (وقال الامام) الرازى هو (ممتنع بين النقيضين فقط) كوجود الشئ وانتفائه اذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل فى العقل وأجيب بانه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما * (مسئلة المشترك يصح) لغة (اطلاقه على معنييه) مثلا (معا)

الظنى وبمثله يرد ماقيل فى الدليل الثانى من ان قوله وكثير من الناس على حذف الفعل أى
ويسجد له كثير من الناس والثانى بان دعوى الركاكة ممنوع وانما يصح لو لم يكن بين
المعانى المذكورة أمر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لاركاكة فى مثل قولنا ان
السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعية فكذا المراد هنا
ان الله يرحم النبى عليه الصلاة والسلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه
وملائكته يعظمونه بما فى وسعهم فانتم أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء
عليه (قلت) وأما فهم اتحاد المعنى من تبين اختلافه باعتبار اختلاف المسند اليه فان أريد ان
الاتحاد احتمال مرجوح فسلم ولا يضر فى ثبوت هذا المطلب الظنى وان اريد انه المتبادر
من اللفظ فهو مكابرة صريحة لا يلتفت اليها لظهور ان المتبادر من ذلك التبيين انما هو وضع
الصلاة لتلك الخصوصيات ولهذا ما نقل بعض المحققين عن أبى العالية وابن عباس رضى الله
عنهم انها من الله ثناء واظهار شرف ومن غيره طلبه ثم قال وهذا الطلب عين الثناء والتعظيم
فيكون مشتركا معنويا قال شيخنا الشريف انما يتم هذا ان لم تكن موضوعة لخصوص
الطلب كما هو الظاهر الا ان يرجح ماذكر بانه لما ثبت الوضع للثناء والاصل عدم الاشتراك فيحمل
ماذكر على مجرد تخصيص شرعى انتهى والثالث بانه ان اريد بالانقياد امتثال أوامر
التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلام المجيب فهو لا يصح فى غير المكلفين وان اريد
امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة اعم من هذا أو ذاك فشموله لجميع الناس
ظاهر فلا بد ان يكون فى كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكليف
لكن اجيب عن ذلك بان المراد مطلق الاطاعة لكن يقيد فى كل مادة بما يناسبها ففى العقلاء
بامر التكليف وفى غيرهم بحكم التكوين والتسخير والرابع بانه بعيد لان حقيقة السجود
وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات
حقيقة الرأس فى كثير من المذكورات كالسماويات من الشمس والقمر وغيرهما مشكل
ولو سلم ففى مثل هذا الامر الخفى لا يناسب ان يقال ألم تر واما الحكم باستحالة السجود من
الجمادات فليس باعتبار ان ذلك ليس فى قدرته تعالى فان هذا لا يتوهمه احد بل باعتبار انه ليس
لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى والنظر بالعين
بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية
كما روى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح وماذكره من ان محكم التنزيل
ناطق بهذا ان اراد بالاشارة الاشارة الى حقيقة التسبيح ففيه ان اكثر المفسرين على انه مؤول
بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يريد بالمحكم المتضح
المعنى وقوله ولكن لا تفقهون غير مناسب للدلالة المذكورة ونحوها ممنوع لان معناه ان
المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح بل هو المناسب لها
والمناسب لحقيقة التسبيح انما هو ولا تسمعون ثم اجاب بعضهم بان حقيقة السجود ليست وضع
الجبهة بل الخضوع مطلقا وأما وضع الجبهة فمعتبر فى سجود الصلاة قال ابن الاثير فى النهاية سجد
بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الارض ولا خضوع اعظم منه ثم لما كان

في وضع ناصية الرأس معنى الخضوع بخلاف وضع سائر جوانبه سمي سجودا دون وضع سائرها (قوله بان يراد به من متكلم واحد الخ) أقول هو ظاهر فيما استظهر انه محل النزاع وهو ارادة كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم (قوله لانه لم يوضع لهما معا وانما وضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر) أقول يرد على هذا الدليل انه ان أريد بقوله من غير نظر الى الآخر شرط عدم النظر الى الآخر فهو ممنوع وان اريد به عدم شرط النظر فسلم الا ان ذلك لا يقتضي التجوز في محل النزاع وهو استعماله في كل منهما بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وسنزداد هذا الايراد وضوحا عند تقرير المنقول عن الشافعي الآتي وقد استدل ابن الحاجب كغيره بانه يسبق منه الى الفهم احد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون الجمع قال المولى سعد الدين قيل المصحح علاقة الكلية والجزئية وفيه نظر اما اولا فلان الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة المجموع الذي احد المعنيين جزء منه وأما ثانيا فلما سبق ان ليس كل جزء منه يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك هذا وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل انما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه ثم قال القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له انتهى أي فلم يستعمل اللفظ الا في الموضوع له من كل منهما واستعماله في الآخر معه لا يخرجه عن استعماله في الموضوع له كما ظهر مما ذكر ويأتي وقال الكوراني بعد ان ذكر ان ابن الحاجب ذهب الى هذا القول وهذا ليس بشيء اذ قد قدمنا ان محل النزاع هو ارادة كل من المعنيين ولا شك ان اللفظ موضوع للمعنيين بوضعين مختلفين ولم يخرج اللفظ بالاستعمال في المعنيين عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملا فيما وضع له ثم لو اريد المجموع من حيث هو مجموع كان مجازا اذ اللفظ لم يوضع للمجموع والفرق بين الكل الافرادي والمجموعي واضح يظهر لك في قولنا كل الرجال يحمل هذه الصخرة وكل الرجال يشبعه هذا الرغيف فالحق الذي لا محيد عنه هو ما ذهب اليه امام الائمة الشافعي عليه من الله الرحمة متواصلة الى يوم الدين انتهى ثم رأيت شيخنا العلامة قال قوله من غير نظر الى الآخر أي لا وجودا ولا عدما فيتحقق الوضع لكل منهما وجد الآخر معه ام لا وكون الوضع حقيقة فيهما يتوقف على وضعه لكل منهما الا على وضعه لهما معا كما قال انتهى (وأقول) ان اراد كما قال هذا القائل فيكون الاعتراض المشار اليه بهذا الكلام على القائل دون الشارح فلا اشكال وان اراد كما قال الشارح فيكون الاعتراض عليه فلا يخفى سقوطه لان هذا الكلام ليس من عنديات الشارح بل لم يزد على حكايته عن أصحاب هذا القول الذي منهم ابن الحاجب أيضا واعتراض الحكاية خطأ كما تقرر في محله لكن كثيرا ما يحمل الشيخ على الوقوع في ذلك شغفه بالتهويل على كلام الشارح (قوله وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة نظرا لوضعه لكل منهما) أقول فيه اشارة الى دفع ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من انه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في

بان يراد به من متكلم واحد في وقت واحد كقولك عندي عين وتريد الباصرة والجارية مثلا وملبوسي الجون وتريد الاسود والابيض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت (مجازا) لانه لم يوضع لهما معا وانما وضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر بان تعدد الواضع أو وضع الواحد نسيانا للاول (وعن الشافعي والقاضي) أبي بكر الباقلاني (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظرا لوضعه لكل منهما (زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن) المعينة لاحدهما

نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق ووجه الدفع ان محل النزاع كما قرره الائمة استعماله فى كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة انما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك ثم قد اعترض على هذا بانه اما أن يكون موضوعا لكل منهما بشرط انفراده عن الآخر واما أن يكون موضوعا له مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر والا لما صح استعماله فى أحدهما على الانفراد وهو باطل كما تقدم وعلى التقديرين يمتنع استعماله فيهما حقيقة اما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال وقد اتما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واجيب بان هذا مغلطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصوص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد تخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى وحينئذ فنختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة فى هذا من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة (قلت) وقد يشكل قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ بوضع المترادفين اذ لا يصدق الانفراد من بين الالفاظ على واحد منهما بالنظر الى الآخر الا ان يراد من بين الالفاظ ولو فى الجملة (قوله كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما) فى بعض الهوامش بخط بعض العلماء انه مثال للتجرد عن القرائن وقد يتوهم فساده لان المصحوب بالقرائن المذكورة لا يصدق عليه التجرد عن القرائن وانما هو نظير لكن هذا مدفوع بأن القرائن المعممة لهما غير المعينة لاحدهما فالمصحوب بالمعممة مجرد عن المعينة (قوله فيحمل عليهما) قال شيخ الاسلام فيه تجوز لانه اذا كان ظاهرا فيهما انصرف اليهما فالمراد بحمله عليهما انصرافه اليهما انتهى (وأقول) لعل الاولى ان المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع ارادة المتكلم اياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم او ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع انتهى والعجب مما ذكره هنا مع ما ذكره بعد ثم قال وتسمية الشافعى له ظاهرا فيهما ظاهرة فى انه عنده عام وهو ما قاله القاضى عضد الدين قال والعام عنده قسمان قسم متفق

كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما (وعن القاضى) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة (مجمل) أى غير متضح المراد

الحقيقة وقسم مختلفها الخ (وأقول) ينبغي ان المراد بالعموم هنا تناول المعنيين كما يدل عليه قوله والعام عنده قسمان الخ وأما تناوله لجميع افراد المعنيين فينبغي ان يقال ان وجد صيغة عموم كأل والاضافة بشرطهما حكم به والا فلا فليتأمل (قوله ولكن يحمل عليهما احتياطا) أقول في اطلاقه نظر اذ الاحتياط قد لا يكون الا في حمله على أحدهما فقط كما لا يخفى على المتأمل (قوله والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة) اعترضه الكوراني فقال وقد نقل المصنف عن الغزالي انه يصح ان يراد بالمشترك المعنيان لا لغة وفي شروحه أي لا حقيقة ولا مجازا وكلام الغزالي في المستصفى لا يدل على شئ من ذلك وهو انه أورد قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى آخر الآية وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الى آخر الآية ثم قال يعضد الشافعي ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر فان طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة ولكن الاظهر عندنا ان هذا انما أطلق على معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بامر النبي لشرفه وحرمته والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين دعاء وصلاة عليه وكذلك العذر عن السجود وليس في هذا الكلام شئ مما قاله المصنف ولا انه لا حقيقة له ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا يشمل المعاني المرادة من اللفظ كما سنحققه في باب المجاز ان شاء الله تعالى بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة انتهى (وأقول) أما منازعته في النقل عن الغزالي فليست بشئ بل لا منشأ لها الا فساد التصور ومزيد التساهل والتهور أما أولا فقد قال في المستصفى قبيل الكلام على الآيتين المذكورتين ما نصه احتج القاضي أي على صحة استعمال المشترك في معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأراد بكل مرة معنى آخر جاز فأي بعد في ان يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما اذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول ان قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين فان العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع انتهى فقوله فنقول ان قصد باللفظ الدلالة الخ صريح فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن ان يقصد باللفظ المعنيان وبأن ذلك مخالف للوضع وهذا عين ما نقله المصنف كما لا يخفى على عاقل صحيح التصور وأما ثانيا فهب ان كلام الغزالي في المستصفى لا يدل على ذلك لكن هذا لا يقدح في صحة النقل عنه لان كتبه الاصولية لم تنحصر في المستصفى ولا مفاداته الاصولية مختصة بكتبه الاصولية بل ولا بكتبه مطلقا والمصنف لم يستند لخصوص المستصفى فيجوز أن يكون ما ذكر في غير المستصفى من كتبه الاصولية أو غيرها أو من مفاداته التي لم تودع في كتبه والمصنف ثقة مطلع باجماع من يعتد به ممن تأخر عنه وقد نقل ذلك فوجب قبوله وان خلا عنه المستصفى بل وان خالفه وغاية ما يلزم حينئذ اختلاف كلامه فاقتصر المصنف على نقل قوله المخالف لغيره دون الموافق له لانه في مقام بيان الخلاف وأما قوله بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط فاحش لان المصنف وشراحه لم يدعوا عن الغزالي ان اللفظ المشترك استعمل في اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون

(ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين البصري (والغزالي يصح ان يراد) به ما ذكر من معنييه عقلا (لا انه) اي ما يراد من معنييه (لغة) لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما

منفردا فقط وعلى هذا النفى البيانيون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة ان يراد به المعنيان (فى النفى لا الاثبات) فنحو لا عين عندى يجوز
ان يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف ١٠٦ عندى عين فلا يجوز أن يراد به الا معنى واحد وزيادة النفى على الاثبات
معهودة كما فى عموم النكرة المنفية دون المثبتة وفى نسخة بدل يجوز يصح وهو انسب والخلاف فيما اذا أمكن الجمع بين المعنيين كما فى الامثلة المذكورة فان امتنع كما فى استعمال صيغة افعل فى طلب الفعل والتهديد عليه كما سيأتى مرجوحا انها مشتركة بينهما فلا يصح قطعا ولظهور ذلك سكت المصنف عن التنبيه عليه (والاكثر) من العلماء على (ان جمعه باعتبار معنييه) كقولك عندى عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبا (ان ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك ونقله أبو حيان (مبنى عليه) فى صحة اطلاقه على معنييه كما ان المنع مبنى على المنع والاقل على انه لا يبنى عليه فيهما فقط بل يأتى على المنع أيضا لان الجمع فى قوة تكريره المفردات بالعطف فكانه استعمل كل مفرد فى معنى ولو لم يقل المصنف ان ساغ المزيد على ابن الحاجب وغيره كان المعنى ان الجمع مبنى على المفرد صحة ومنعا وقيل لا بل يصح مطلقا فمؤدى العبارتين واحد والزيادة أصرح فى التنبيه على الخلاف

مجازا ولا حقيقة بل الذى ادعوه عنه كما هو فى غاية الوضوح من عباراتهم انه لا يصح فى اللغة استعماله فى معنييه استعمالا صحيحا لا حقيقة ولا مجازا وان صح عقلا أن يراد منه المعنيان فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر واعجب مع ذلك من اشتباه أحدهما عليه بالآخر وما أكثر واقبح مفاسد اهمال التامل بالمرة (قوله منفردا فقط) قال شيخنا العلامة فيه نظر لانه قدم ان الوضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر وعدم النظر الى الآخر ليس نظرا الى عدمه انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه فانه لا منشأ له الا اهمال التامل بالمرة وذلك لان قائل هذا الكلام غير قائل ما تقدم اذ قائل هذا هو الغزالى المانع صحة استعمال المشترك فى معنييه مطلقا وقائل ما تقدم غيره القائل بصحة ذلك لكن مجازا وكل منهم الا يلزم الآخر ما قاله مما يخالف قوله كما هو شان كل متخالفين فكيف يدعى مناقضة ما هنا لما تقدم كما هو محصول نظره وكانه لم يستحضر ما اشتهر من ان شرط التناقض اتحاد القائل أو ظن ان القائل فى المحلين واحد وغفل عن تنافى الحكمين فى المحلين المانع من اتحاد القائل على انه ان أراد بقوله وعدم النظر الى الآخر الخ ان عدم النظر الى الآخر يستلزم عدم النظر الى عدمه فهو ممنوع أو لا يستلزم ذلك لم يفد اذ قد يدعى قائل ما تقدم ان المراد من عدم النظر الى الآخر النظر الى عدمه بل هذا هو المناسب لما ادعاه من مجازية الاستعمال فى المعنيين وحينئذ فيتوافق قائل ما هنا وقائل ما تقدم فى ان دعوى النظر الى العدم وان تخالفا فى ان قضية ذلك التجوز أو امتناع الاستعمال واما مجرد ان الكلام هنا فى الاستعمال وما تقدم فى الوضع فالظاهر انه لا أثر له فى الفرق بين المحلين ودفع الاعتراض لان قضية النظر الى العدم أو عدم النظر اليه فى الوضع النظر اليه أو عدم النظر اليه فى الاستعمال فليتامل (قوله باعتبار معنييه) قال شيخنا العلامة كان ينبغى للشارح ان يزيد أو معانيه ليحصل الثانى من مثاليه (وأقول) هذا الايراد مدفوع لان ذلك علم من قول الشارح عقب قول المصنف فى أول المسئلة على معنييه مثلا فانه أشار الى ان ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسئلة المعنيين أو الاكثر وصار قول المصنف معنييه مرادا منه معنييه أو معانيه فقوله هنا باعتبار معنييه معناه معنييه أو معانيه لما تقرر فلم يحتج الشارح هنا الى زيادة أو معانيه فتدبره فانه فى غاية اللطف فلله دره (قوله فمؤدى العبارتين واحد) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان مؤدى الاولى ان الجمع مبنى على المشترك أى صحته مبنية على صحة اطلاقه على معنييه وأما كون المنع مبنيا على المنع فمستفاد من غير العبارة الى آخر كلامه (وأقول) حاصل ما ذكره اعتراضان أحدهما على ما ذكره الشارح من ان مؤدى العبارتين واحد والآخر على تقييد المصنف بقوله ان ساغ فاما الاول فجوابه انه مبنى على ما زعمه مما هو فى غاية السقوط وهو ان كون المنع مبنيا على المنع مستفاد من غير العبارة ووجه سقوط هذا ما لا يخفى من ان كون المنع مبنيا على المنع مفهوم عبارة المصنف ومفهوم العبارة مؤدلها اذ لا معنى لكون الشئ مؤديا للعبارة الا كونه مدلولا لها والمفهوم مدلول للفظ كما صرح به تعريف الاصوليين للمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق واذا كان هذا المبنى ساقطا كان الاعتراض كذلك كما هو ظاهر وأما الثانى فجوابه باختيار ان قوله ان ساغ شرط فى صحة الجمع ولا يلزم كون الشئ شرطا لنفسه بناء على ان معنى

قوله

قوله ان ساغ ان قيل بانه سائغ لان المشروط على هذا هو الصحة والشرط هو القول بها وملخص المعنى ان صحة الجمع ان قيل بها مبنية عليه وليس فى هذا اشتراط الشئ بنفسه كما لا يخفى فان القول بالشئ غير ذلك الشئ كما هو بديهى وفائدة الاشتراط حينئذ هو التنبيه على الخلاف على انا لا نسلم محذورية كون الشئ شرطا لنفسه مطلقا بل انما يكون محذورا اذا أريد لنفسه اما اذا أريد لغرض آخر كالتنبيه هنا على الخلاف فلا ولعلك تعثر فى كلام الائمة على نظائر لذلك فتتبع وتامل (قوله وفى الحقيقة والمجاز هل يصح ان يراد امعا باللفظ الواحد) فان قلت قد تقرر احتياج المجاز الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له أولا فكيف يتصور ارادتهما معا باللفظ الواحد لان ذلك اللفظ الواحد لابد له باعتبار جهة المجاز من قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له أولا فكيف مع وجودها تسوغ ارادته مع المجاز (قلت) سيذكر الشارح فى الكلام على المجازات احتياج المجاز الى القرينة المذكورة مبنى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا حيث قال ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له أولا مشى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا انتهى وفى التلويح فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهو لا ينافى كونه داخلا تحت المراد انتهى نعم قد يقال لا حاجة الى البناء المذكور للاستغناء عنه بتقييد الاحتياج بما اذا أريد المعنى المجازى وحده أو بتعميم القرينة وجعلها شاملة للصارفة عن ارادة معنى الموضوع له مطلقا أى فيما اذا أريد المعنى المجازى وحده والصارفة عن ارادته وحده أى فيما اذا أريد المعنيان معا الا ان يجاب عن الاول بان ذلك لا يناسبه اعتبار التقييد فى تعريف المجاز وعن الثانى بانه يغنى عن اعتبار الصرف عن ارادة الموضوع له وحده اعتبار القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازى مع الحقيقى كما ذكره الشارح فليتامل (قوله خلافا للقاضى) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة اعلم ان القاضى قال هناك بالصحة ويلزمه القول بها هنا لعدم الفرق فيثبت الخلاف كله هنا لكنه قال بعدمه هنا لزعمه الفرق فهو ناف هنا الخلاف الثابت هناك لانتفاء المركب بانتفاء قول منه وبهذا يندفع توهم ان مخالفة القاضى تستلزم دعواه الاتفاق وهو لا يقول به انتهى (وأقول) ان أراد الاعتراض على قول الشارح فى قطعه بعدم صحة ذلك بانه دال على دعوى القاضى الاتفاق مع انه لا يقول به وان الشارح أخذ قوله المذكور الدال على ما ذكر من مخالفة القاضى وان هذا الاخذ توهم فهذا اعتراض فاسد لا منشأ له الا التوهم ومجرد التخيل وذلك لان الشارح لم يأخذ القطع المذكور من مجرد مخالفة القاضى وانما أخذه من الواقع ودلالة كلام القاضى من محله عليه بحسب ما علمه من كلامه على وفق ما أراده المصنف لاستناده أيضا فى ذلك الى ما علمه من كلام القاضى فاعتراض الشيخ انما كان يصح لو أثبت من كلام القاضى ما ينافى كلام المصنف والشارح وهو لم يثبت ذلك ولا يثبته * والثانى قال شيخ الاسلام كذا نقله المصنف ووهم الزركشى فيه وقال لم يمنع القاضى استعماله فى حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهما بلا قرينة فاختلطت مسئلة الاستعمال بمسئلة الحمل قال ومحل الخلاف كما قرضه ابن السمعانى اذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته

(وفى الحقيقة والمجاز) هل يصح ان يراد امعا باللفظ الواحد كما فى قولك رأيت الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع (الخلاف) فى المشترك (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قطعه بعدم صحة ذلك

والا امتنع الحمل قطعا وما قاله من اختلاط المسئلتين فيما مر يلزمه فيما قاله آخرا لان الكلام فى الاستعمال لا فى الحمل انتهى كلام شيخ الاسلام (وأقول) اما ما ادعاه من الاختلاط على المصنف فمجرد دعوى لم يأت لها بسند فهى غير مسموعة ولهذا أقر الشارح المحقق المصنف على ما نسبه للقاضى وقرره بما يوافقه واما قوله والا امتنع الحمل قطعا ففيه نظر ظاهر لان شرط الحمل وجود قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما ذكره الشارح ومع وجود القرينة المذكورة لا وجه لما ذكره ولا لمنع الحمل اذا لم يساو المجاز الحقيقة فليتامل (قوله قال لما فيه من الجمع بين متنافيين الخ) أقول هذا استدلال بوجه عقلى وقد قال فى التلويح الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول الى آخر الوجوه التى نقلها وردها فراجعها (قوله أو حقيقة ومجازا باعتبارين) أقول الظاهر مخالفة هذا الاحتمال لما سبق عن التلويح فى الكلام على قول الشارح ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له من انه لا نزاع فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا الخ لكن الظاهر ان الشارح اطلع على ذلك وانه لا يسلمه فليتامل (قوله ويحمل عليهما ان قامت قرينة الخ) أقول اشتراط القرينة فى الحمل والسكوت عنه فى الاستعمال قد يقتضى عدم اشتراطها فيه وقد يستشكل بصحة ارادتهما أى لغة كما صرح به أول المسئلة بدون قرينة ويجاب بان قرينة الاستعمال مخالفة لقرينة الحمل لانه يكفى فى قرينة الاستعمال ما يدل على عدم ارادة الحقيقة وحدها كما تقدم عن التلويح ومجرد هذا لا يكفى فى الحمل عليهما بل لا بد مما يدل على ارادة المجاز مع الحقيقة فليتامل (قوله ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة) قال فى التلويح مثل رأيت أسدين يرمى أحدهما ويفترس الآخر انتهى وظاهر عبارة الشارح ما ذكرناه من انه لا يكفى فى هذه القرينة مجرد الدلالة على عدم ارادة الحقيقة وحدها وله اتجاه لان عدم ارادة الحقيقة وحدها أعم من ارادة المعنيين معا فليتامل (قوله كما حمل الشافعى الملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء الخ) أقول لم يبين القرينة التى قامت هنا على ارادة المعنيين ويمكن ان يقال انها مشاركة المعنى المجازى للمعنى الحقيقى فى المعنى الذى لاجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقى وهو انه مظنة التلذذ المثير للشهوة وهذا نظير جعل عموم متعلق الامر فى افعلوا الخير قرينة على ارادة المعنيين وعلى هذا فيمكن تعميم المعنى المجازى فى غير الوطء أيضا ان قلنا ان اللمس الذى هو المعنى الحقيقى هو الجس باليد فقط ويستغنى عن قياس الفقهاء الجس بغير اليد على الجس بها فانهم قالوا اللمس الجس باليد وبغيرها أو باليد فقط كما فسره ابن عمر وغيره وألحق باليد غيرها بجامع انه مظنة التلذذ المثير للشهوة فاذا جعلنا ذلك من قبيل استعمال اللفظ فى حقيقته التى هى الجس باليد فقط على تفسير ابن عمر وغيره ومجازه الذى هو بقية صور الالتقاء ومنه الوطء نظرا للمعنى عم الحكم واستغنى عن القياس والحاصل انا نجعل المعنى الذى استندوا اليه فى القياس قرينة على ارادة المعنيين الحقيقى والمجازى فيكون عموم الحكم ثابتا بالنص دون القياس وحينئذ ينظر فى جواب التلويح عما يقال لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز بانه يتوقف على

القرينة

قال لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أى أولا وغير الموضوع له معا وأجيب بانه لا تنافى بين هذين وعلى الصحة يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره ويحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعى الملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء على الجس باليد والوطء

القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وجد ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث انتهى وجه النظر ان اشتراك المعنيين فى المعنى المذكور يصلح أن يكون قرينة صارفة عما ذكر فليتأمل (قوله ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير) أى عم نحو الخير فى نحو وافعلوا الخير بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والندب وقد يستشكل بان قوله ومن ثم يقتضى ان العموم مسبب عن حمل صيغة افعل على معنييها مع ان حملها على معنييها مسبب عن العموم بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا الخ ويجاب بان المراد انه لاجل ماذكر عم ذلك اى حكم بعمومه لاجل حمل هذه الصيغة على المعنيين فالعموم لاجل ماذكر وهو صحة الحمل بواسطة حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لاجل صلاحية نحو الخير للعموم فالعموم أى الحمل عليه مسبب عن صحة حمل اللفظ على حقيقته ومجازه بواسطة حمل هذا اللفظ على حقيقته ومجازه وحمل هذا اللفظ على حقيقته ومجازه مسبب عن صلاحية نحو الخير للعموم فالحاصل انه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم ويحتمل ان المراد عم افعلوا فى نحو وافعلوا الخير اى الواجب والمندوب أى وجوب الواجب وندب المندوب فليتأمل (قوله بناء على القول الآتى ان الصيغة حقيقة فى القدر المشترك) أقول كان يمكن البناء على الحمل على عموم المجاز للقرينة السابقة فلا يختص بالقول بان الصيغة حقيقة فى القدر المشترك (قوله ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا فى الاستعمال) أقول سكت هنا عن القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له كانه لظهور اعتبارها لعدم ارادة الموضوع له أيضا (قوله الحقيقة) قال السيد الحقيقة فى اللغة فعيلة من حق يحق بالكسر اذا لزم وثبت فهى بمعنى الثابتة اللازمة ولذلك أطلقت فى اللغة على ذات الشئ اللازمة ونقلت فى الاصطلاح منها الى اللفظ المذكور للمناسبة فى اللزوم والثبات هذا هو المفهوم من كلام الشارح يعنى العضد وافقا للاحكام وأنت خبير بما ذكرفيها من التوجيهات الاخر فلا حاجة الى ذكرها انتهى (قوله لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء) قال شيخنا العلامة يتناول المركب وفى كونه حقيقة شئ الى آخر ما أطال به ههنا وأقول محصل ماذكره ثلاثة ايرادات على المصنف * أحدها ان تعريفه صادق على اللفظ المركب وكونه حقيقة غير معلوم وجوابه ان خروجه عن الحقيقة أيضا غير معلوم كما يفهم من العبارة التى نقلها عن المولى التفتازانى لان قوله لو سلم صريح فى احتمال كونه حقيقة وان خروجه غير مقطوع به لان قوله لا نسلم حاصله المنع وهو طلب الدليل وذلك يستلزم التوقف واحتمال ثبوت الممنوع كما لا يخفى واذا لم يكن خروجه مقطوعا به لم يصح ايراده اذ الايراد بمجرد الاحتمال غير صحيح كما هو مشهور ومقرر فى محله واعلم ان التعبير باللفظ واقع فى عبارة غير المصنف أيضا كالبيضاوى وابن الحاجب * والثانى انه صادق على لفظ الصلاة اذا استعمله الشارع فى الدعاء مثلا فلا بد من قيد آخر صرح به الجمهور وهو قولنا فى اصطلاح التخاطب وانما ترك هذا القيد بناء على اشتهار ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاضافات والاعتبار خصوصا عند تعلق الحكم بالمشتق فصار المعنى انه اللفظ الموضوع له من حيث انه الموضوع له ومع هذا القيد يلزم استدراك قيد الابتداء ويجاب أولا بمنع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج

(ومن ثم) أى من هنا وهو الصحة الراجحة المبنى عليها الحمل عليهما أى من أجل ذلك (عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) حملا لصيغة افعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا للواجب والمندوب (خلافا لمن خصه بالواجب) بناء على انه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (القدر المشترك) بين الواجب والمندوب أى مطلوب الفعل بناء على القول الآتى ان الصيغة حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب اى طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يرادا معا باللفظ الواحد كقولك مثلا والله لا أشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف فى المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا فى الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازى من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء)

بقيد الابتداء لان المراد بالابتداء ان لا يكون بملاحظة وضع آخر فلا يرد لفظ الصلاة المذكور
لان استعمال الشارع له فى الدعاء ان كان باعتبار اصطلاح اللغة والجرى على مقتضاه فهو
حقيقة يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر وان لم يكن بذلك الاعتبار فليس الا بملاحظة وضع
آخر وهو وضع الشرع وكون هذا المعنى من توابعه فيكون خارجا بقيد الابتداء قال السيد
وثانيهما ان الوضع الاول هو مالم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حينئذ ان الاولية امر اضافى
لا يتحقق لوضع الا اذا كان هناك وضع آخر ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل حقيقة
وضعان أحدهما بالقياس الى ما هو حقيقة فيه وثانيهما بالاضافة الى غيره ويلزم فى كل لفظ
كونه مشتركا وثبوت المعنى المجازى مع كونه موضوعا له جزما انتهى ثم جزم بأن المنقول من
الالفاظ الشرعية لمناسبة أو لا لمناسبة سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلا حقيقة شرعية على
التقديرين أى تقديرى النقل لمناسبة والوضع ابتداء لا لمناسبة ثم قال اما على الثانى فظاهر وأما
على الاول ففيه اشكال لان النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعا أول
بما ذكر من التفسير وانما يندفع اذا اريد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز
محتاج اليها فى الاستعمال بناء على وجوب النظر فى العلاقة للتجوز انتهى وعلى هذا فالمراد
بالوضع الاول مالم يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وبقول المصنف ما وضع له
ابتداء مالم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر وانما عدلت عن قول السيد
وضع سابق الى وضع آخر لانه أظهر فى اخراج نحو الصلاة اذا استعمله الشارع فى الدعاء على
وجه التجوز فانه بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة وضع سابق لعدم سبق وضع
الشرع بدليل انهم عدوه من المنقولات ولو سلم سبقه فيرد نحو الدابة اذا استعملها أهل العرف
فى النملة مثلا مجازا وبما تقرر فى معنى الاولية والابتداء هنا يندفع النقض بالمشترك الموضوع
فى زمانين لمعنيين فانه حقيقة فى المعنى الثانى ولا يصدق عليه ما وضع له ابتداء الا بالمعنى الذى
تقرر نعم يشكل عليه ان مقتضاه ان يراد بالوضع الثانى فى تعريف المجاز الآتى ما يتوقف
الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وحينئذ يلزم استدراك قوله بعلاقة لان ملاحظة
الوضع الآخر فى الاستعمال عبارة عن اعتبار العلاقة وسيأتى بيانه فى محله فان قلت سلمنا ان
نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابتداء على ما قررته الا ان ذلك لا يمنع استدراك قيد الابتداء
للاستغناء عنه بقيد الحيثية المراد فى مثل ما نحن فيه كما تقدم قلت قيد الحيثية وان كان مرادا فى
مثل ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا فى الاخراج لكن لا نسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض
عنه والتصريح بما يغنى عنه بل بما هو بمعناه وبمنزلة التصريح وانه مع ذلك لا يعد استدراكا
خصوصا اذا خيف خفاء المراد ودعا المقام الى الايضاح فليتأمل وثانيا بمنع كفاية قيد اصطلاح
التخاطب كقيد الحيثية على طريق المصنف حيث أراد بالوضع ما يعم النوعى المتحقق فى المجاز
لصدق التعريف على هذا بالمجاز اذ يصدق على لفظ الصلاة اذا استعمله اللغوى فى الاركان
أو الشرعى فى الدعاء على سبيل المجاز انه لفظ مستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب ومن
حيث انه وضع له لانه موضوع فى اللغة التى هى اصطلاح التخاطب فى الاول للاركان وضعا
نوعيا وفى الشرع الذى هو اصطلاح التخاطب فى الثانى للدعاء وضعا نوعيا فلا بد من زيادة قيد

الابتداء

الابتداء لاخراج ذلك وبه يستغنى عن قيد اصطلاح التخاطب كما تقرر الثالث ان تعريفه غير جامع
لانه لا يشمل الحقيقة التى لا يكون لها وضع آخر اصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز وجوابه ان المراد
بالوضع ابتداء مالم يلاحظ فيه وضع سابق كما أشار اليه العضد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل
للحقيقة المذكورة بلا اشتباه (قوله فيما وضع له) قال شيخنا العلامة قال التفتازانى بقى اشكال
قوى الى آخر كلام الشيخ وأقول جوابه بالنسبة لكلام المصنف باختيار ان المراد مطلق الوضع
أعم من الشخصى والنوعى ولا نسلم عدم خروج المجاز حينئذ بل هو خارج بقيد الابتداء بالمعنى
الذى تقدم فيه نعم يلزم استدراك قيد العلاقة فى تعريف المجاز كما تقدم ذلك لكن هذا أمر آخر
سابق الكلام عليه فى محله واما قول الشيخ فى آخر كلامه ولعله الخ فيرد عليه ان هذا الجواب غير
مناسب فى دفع هذا الاشكال لانه حينئذ اما ان يراد بالوضع فى كل من تعريفى الحقيقة والمجاز
هذا المعنى وهو غير صحيح لعدم تحققه بهذا المعنى فى المجاز واما ان يراد به فى تعريف الحقيقة هذا
المعنى وفى تعريف المجاز معنى آخر فيلزم التشتيت ومخالفة الظاهر وذلك لا يناسب مقام
التعريف كما لا يخفى فتأمل (قوله فخرج عنها اللفظ المهمل) أى بقوله مستعمل كما قاله المحشيان
وصرح به الاسنوى فى شرح المنهاج وفيه نظر لان المراد بالمهمل غير الموضوع لا الموضوع الذى
لم يستعمل لانه ذكر ذلك بقوله وما وضع ولم يستعمل والمهمل قد يستعمل ولو فى معنى عقلى كحكاية
المتكلم فلا يخرج الا بقيد الوضع وانما كان يخرج بقوله مستعمل لو أريد بالمستعمل الموضوع
كما اريد ذلك فى قوله السابق أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة وليس كذلك اذ لا يتأتى هنا ارادة
ذلك مع قوله فيما وضع له فليتأمل (قوله والغلط) أى خرج بما وضع له كما صرح به المحشيان
الغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى حمار (وأقول) بقى ان من الغلط ما لو قال مثلا خذ هذا
الفرس مشيرا الى فرس آخر غير الفرس الذى أراد الامر بأخذه لظنه انه هو وفى خروجه بذلك
نظر اللهم الا ان يكون المراد الغلط اللسانى فقط فليتأمل (قوله وهى لغوية الخ) لا يقال الحد
الذى ذكره المصنف كغيره للحقيقة فى الاصطلاح ولهذا قال العضد الحقيقة فى اللغة ذات الشئ
اللازمة له من حق اذا لزم وثبت وفى الاصطلاح اللفظ المستعمل الخ وحينئذ فتقسيمها الى
اللغوية والشرعية والعرفية من قبيل تقسيم الشئ الى نفسه وغيره لان الاصطلاحية عرفية
وهو باطل لانا نقول هذا انما يرد لو كان المراد باللغوية والشرعية والعرفية ما يسمى حقيقة
لغة أو شرعا أو عرفا وليس كذلك بل المراد ما كان الوضع فيه وضعا لغويا أو شرعيا أو عرفيا
(قوله بان وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف) اعترض شيخنا العلامة قوله أو توقيف فقال
التوقيف طريق الى العلم بالوضع لا سبب لتحققه فلو أسقطه وما قبله وقال أولا بان وضعها
واضع اللغة كان سديدا انتهى (وأقول) لا يخفى ان المراد باللغوية المنسوبة الى اهل اللغة وهم
العرب فان قلنا ان لغة العرب اصطلاحية فلا اشكال فى نسبة وضعها اليهم وان قلنا انها
توقيفية بان كان الواضع هو الله تعالى فوجه النسبة ما قال شيخ الاسلام حفيد المولى التفتازانى
فى حواشيه على مختصر شرح التلخيص ان المراد بوضع كل طائفة واصطلاحهم أعم من ان
يكون صادرا عنهم بنفسهم أو ينسب اليهم باعتبار ظهوره عليهم بواسطة الوحى أو العلم
الضرورى وهم يتمسكون به ويخاطبون به فى محاوراتهم انتهى والحاصل انه لا بد من مسامحة

فخرج عنها اللفظ المهمل
وما وضع ولم يستعمل والغلط
كقولك خذ هذا الفرس
مشيرا الى حمار والمجاز (وهى
لغوية) بان وضعها أهل
اللغة باصطلاح او توقيف
كالاسد للحيوان المفترس

في الوضع ليعم قول التوقيف والا كان قاصرا واختل التقسيم فلهذا قال الشارح بان وضعها
أهل اللغة يعنى العرب ثم أشار الى القولين فى كون لغتهم اصطلاحية أو توقيفية والى المسامحة
فى الوضع ليصح شموله قول التوقيف بقوله باصطلاح أو توقيف أى بسبب اصطلاحهم عليها
أو بسبب توقيفهم عليها فاشار الى ان نسبة الوضع اليهم على الاول بمعنى اصطلاحهم عليها وعلى
الثانى بمعنى توقيفهم عليها ولو قال بدل ذلك بان وضعها واضع اللغة فاما ان يراد بواضع اللغة
العرب وحينئذ يكون وجه نسبة الوضع اليهم على التوقيف ما تبين وهذا حاصل ما ذكره الشارح
واما ان يراد به الله تعالى وفيه اشكال أما أولا فلانه حينئذ لا يظهر تمييز اللغوية عن الشرعية لانه
تعالى واضع للشرعية كالصلاة والزكاة فتفسير اللغوية بما وضعها واضع اللغة مرادا به الله
تعالى يشمل الشرعية أو بعض أنواعها فلا يكون هذا التفسير مميزا اللغوية عن الشرعية ولو سلم
بان يتكلف بان يقال بان وضعها الله تعالى ليكون للعرب بها اختصاص وتميز فيه مع التكلف
ان ما سلكه الشارح أظهر واوضح فى تمييز اللغوية عن الشرعية وأما ثانيا فلان التفسير حينئذ
ان كان مبنيا على ان لغة العرب توقيفية وان واضعها هو الله تعالى لم يكن التقسيم مدخلا لقول
الاصطلاح مع ان تعميمه له أولى بل متعين ليتم التقسيم وان كان مبنيا على القولين احتيج الى
ارتكاب مسامحة فى نسبة وضعها اليه تعالى حتى يشمل قول الاصطلاح وارتكاب هذه
المسامحة ليس باولى من ارتكاب المسامحة اللازمة على طريق الشارح واما ان يراد به أعم من
العرب والله تعالى فيرد على ارادة أحد فرديه وهو الله تعالى ما ورد على ارادة الله تعالى فقط ما
تقدم فتامل ذلك بانصاف لتعرف ان هذا من محاسن الشارح الجليلة الشان وان اعتراضه فيه
لا زيادة فيه على التغيير فى الوجوه الحسان (قوله أهل العرف العام) أقول العرفية بالعرف
العام هى ما لم يتعين ناقله عن المعنى اللغوى وبالعرف الخاص ما تعين ناقله كما صرحوا بذلك وكان
هذا باعتبار الواقع والا فيمكن ان يتعين الناقل فى الاول ولا يتعين فى الثانى فليتامل (قوله لكل
ما يدب على الارض) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول لما يدب لان
الموضوع له الماهية لا افرادها انتهى (وأقول) قد سبق الشارح الى ما عبر به غيره كالعضد ويوجه
بان زيادة لفظ كل ليظهر كون المعنى اللغوى أعم من المعنى الاصطلاحى ومقابلا له اذ لو عبر بقوله
لما يدب بعد تفسيره المعنى الاصطلاحى بذات الاربع لم تظهر أعميته منها ومقابلته لها ولتوهم انها
المراد منه والحاصل انه قد زاد لفظ كل الذى للافراد وان كان المراد الماهية لغرض يقتضى
زيادتها (فان قلت) زيادتها لهذا الغرض معارض بايهامها ان الموضوع له الافراد (قلت) لم يلتفتوا
لهذا الايهام لعدم تعلق الغرض فى هذا المقام بتحرير المعنى اللغوى لان المقصود فيه مجرد بيان
أعمية المعنى اللغوى مع تكفلهم بتحريره فى محله وقد أكثر ابن الحاجب من تقرير الحدود بلفظ
كل واعترض عليه بنحو اعتراض الشيخ وأجابوا عنه بوجوه منها ان زيادة لفظ كل لبيان الاطراد
وفى هذا الجواب منهم اعتراف بصحة الحد مع الاتيان به للغرض المذكور وذلك نص فى صحة
تأييد ما اجبنا به عن الشارح فتامل * والثانى انه لا يبعد انهم ارادوا بالدب على الارض مطلق
الانتقال عليها أو ما يدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل غير المشى كالزحف والقفز
ويحتمل انهم ارادوا ما من شانه الدب على جنس الارض سواء وجهها او غيره بمعنى ما يمكن منه الدب

(وعرفية) بان وضعها أهل العرف العام كالدابة لذوات الاربع كالحمار وهى لغة لكل ما يدب على الارض

على ذلك أو مايدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل مالم يدب مطلقا أو على الارض
كبعض الطيور والملائكة وما كان فى غير الارض أو على غير الاولى منها فليتأمل (قوله
أو الخاص) فيه أمران الاول أنا اذا جعلنا الاعلام من قبيل الحقيقة خلافا للآمدى فهل
هى من العرفية بالعرف العام أو بالعرف الخاص ان قلنا بالاول أشكل بتعين ناقل الاعلام أو
بالثانى أشكل بانتفاء الخصوص هنا اذ واضع العلم يقصد مواطاة كل أحد فيه ولا يقصد طائفة
مخصوصة ولا يختص كونها حقيقة على هذا التقدير بطائفة دون أخرى اللهم الا أن يلتزم
الاول ويحمل قولهم مالم يتعين ناقله على الغالب ولا يخفى بعده من عبارتهم ثم رأيت فى حواشى
التلويح الخسروية بعد كلام ساقه عنه مانصه كأنه اشارة الى رد ماذكر الآمدى فى الاحكام
والامام الرازى فى المحصول ان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة
أو الشرع أو العرف وذلك لان الوضع العلمى من الاوضاع المعتبرة بل أقواها لانه وضع
شخصى تعين فيه الموضوع والموضوع له فكيف لا يكون استعماله فى الشخص حقيقة وفى
غيره لعلاقة مجازا على ان الظاهر انه مندرج تحت الوضع العرفى لان أهل العرف لما قبلوه
وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال فى حواشى
شرح المختصر وقد صرح الآمدى فى الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشترك كان فى امتناع
اتصاف أسماء الاعلام كزيد وعمرو بهما ولعله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على مايشعر به
احتجاجه والافهو مشكل اه والمتبادر من قوله لان أهل العرف الخ انه أراد العرف العام
لاسيما وهو المراد عند الاطلاق فليتأمل والثانى قال شيخنا العلامة هذه الحقيقة تسمى
اصطلاحية والتى قبلها تسمى عرفية عامة وغلب العرفية عند الاطلاق فيها ذكر معناه العضد
فقول المتن عرفية من غير الغالب اه وأقول فيه بحث من وجهين أحدهما أنا لا نسلم ان المتن
أطلق العرفية لان المراد باطلاقها انتفاء القرينة على المراد بها ووقوعها فى مقام التقسيم
ومقابلتها باللغوية والشرعية قرينة واضحة على ان المراد بها ماعداهما الشامل للعامة
والخاصة وما قاله العضد لا ينافى ذلك ولا يقتضى كونها مطلقة فى خصوص هذا التقسيم
والثانى أنا لا نسلم ان الذى غلب فى العرفية العامة هو لفظ العرفية وان كان منكرا كما هنا بل
ذلك انما هو فى المعرف ويؤيد ذلك ماذكره شيخ الاسلام حفيد المولى التفتازانى فى حواشيه
على مختصره فانه لما حمل فى المختصر العرف فى قول التلخيص فى أوائل فن البيان ولولا اعتقاد
المخاطب بعرف أو غيره على العرف العام قال اذ هو المفهوم من اطلاق العرف قال شيخ
الاسلام هذا ليس بظاهر فى العرف المنكر فالوجه تعميم العرف وجعل أو غيره اشارة الى
سائر القرائن الحالية والمقالية اه فانه اذا منع تخصيص العرف المنكر عند الاطلاق بالعام
فليمنع تخصيص المنسوب اليه المنكر به أيضا (قوله بناء على ان بين اللفظ والمعنى مناسبة
مانعة من نقله الى غيره) فيه أمور الاول ان قضية هذا نفى العرفية أيضا فلم اقتصر على الشرعية
ثم رأيت شيخنا العلامة أورد هذا والكورانى سبقه اليه ويمكن أن يجاب بأن هؤلاء القوم
لعلهم يلتزمون نفى العرفية أيضا وانما اقتصر المصنف على الشرعية فى النقل عنهم لعدم
تصريحهم بنفى غيرها مع احتمال فرقهم بينهما والتصرف فى الدليل بحيث يخص الشرعية

أو الخاص كالفاعل للاسم
المعروف عند النحاة
(وشرعية) بان وضعها
الشارع كالصلاة
للعبادة المخصوصة (ووقع
الاوليان) أى اللغوية
والعرفية بقسميها جزما
وفى خط المصنف الاولتان
بالفوقانية مثنى الاولة وهى
لغة قليلة جرت على الالسنة
والكثير الاولى كما ذكره
النووى فى مجموعه فمثناه
الاوليان بالتحتانية مع ضم
الهمزة (ونفى قوم امكان
الشرعية) بناء على أن بين
اللفظ والمعنى مناسبة مانعة
من نقله الى غيره (و) نفى
(القاضى) أبو بكر
الباقلانى (وابن القشيرى
وقوعها)

قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى أى الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع فى الاعتداد به أمورا كالركوع وغيره (وقال قوم وقعت مطلقا وقوم) وقعت (الا الايمان) فانه فى الشرع مستعمل فى معناه اللغوى

والثانى ان فى حاشية شيخ الاسلام ان هذا جار على قول المعتزلة دون غيرهم كما يعلم مما يأتى على الاثر اه وأشار بقوله مما يأتى على الاثر الى قوله مانصه قوله وقال قوم وقعت مطلقا هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا فى كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى أصلا ولا للعرف فيها تصرف اه وعلى هذا فليتأمل امكان جريان ذلك على هذا مع ظهور المنافاة بينهما ثم يتأمل وجه الجريان ويحتمل أن مراده ان النقل الذى تمنعه المناسبة انما يتحقق على قولهم انها مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى بخلافه على قول غيرهم لملاحظة المعنى اللغوى والاستعارة منه لماله به علاقة وهذا لا ينافيه المناسبة لانها لا تنافى ماله تعلق بذى المناسبة مطلقا بل قد يقال ان النقل للمناسبة يقتضى اشتراك المنقول عنه والمنقول اليه فى المناسبة وان المعنى الذى اقتضى الوضع للاول يقتضى الوضع للثانى أيضا فليتأمل والثالث قال شيخنا العلامة هذا لا يتم به المطلوب لان الشرعية ماوضعه الشارع لمعنى فاما المناسبة بينه وبين المعنى الاول فنقول أولا لمناسبة فموضوع مبتدأ فالمنقول الشرعى أخص ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم الذى هو المدعى (وأقول) مبنى هذا الايراد على حمله النقل على الوضع لمناسبة بين الموضوع له والمعنى الاول وللباحث أن يمنع ذلك لجواز أن يكون المراد بالنقل هنا اعم من ذلك ومن الوضع لا لمناسبة بل هذا هو الظاهر فان المعنى الذى اعتبره هذا القائل موجود فى القسمين ولا يلزم من تعبيره بالنقل ان المراد المنقول الاصطلاحى ثم لا يخفى ان هذا الايراد بعد تمامه انما يتوجه على القوم المذكورين لا على الشارح لانه حاك والحكاية لا تعترض كما تقرر فى محله مع انه أشار كما قال الكمال الى ضعف هذا القول بنائه على ماذكره (قوله قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى) قال شيخنا العلامة قال العضد ومحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية الى آخر ما أطال به وقال فى آخره ولا يخفى ان هذا الكلام صريح فى ان مذهب القاضى مخالف لقول الشارح مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى الخ اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه العاقل ولا يليق أن يصدر مثله عن فاضل ولكن الشغف يعمى عن الحق الواضح ويصم أما أولا فقد بينا فى غير موضع من كتابنا هذا ان كلام الشارح لاسيما فى أمر نقلى لا يرد بمجرد مخالفة نحو العضد ولاسيما مع الاتفاق على جلالة الشارح واحاطته وامامته وتحريه وتأنيه واحتياطه مع تأخره عن العضد وامعان تامله فيما فيه وفيما قيل عليه وهل يسوغ لعاقل ان يتوهم تصدى الشارح لشرح هذا الكتاب الذى دأبه التعرض لشروح العضد واستدراكه عليه بدون احاطته بما فى العضد بل كلامه فى كثير من النقليات مقدم قطعا على مافى العضد وغيره فهب ان العضد صرح بخلاف ماقاله ماذا يلزم بمجرد ذلك من غير حجة على ترجيح نقل العضد على نقل الشارح ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما ثانيا فقد صرح الائمة بعين ماقاله الشارح فقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج الذى قال فيه استاذنا استاذ عصره ومحققه الشريف عيسى الصفوى ليس على المنهاج أجل منه مانصه قد اختلفوا فى وقوعها أى الشرعية فمنعه القاضى أبو بكر وقال ان الشرع لم يستعملها الا فى الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على ان

الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه اه وقال الزركشي مانصه وأما وقوعها ففيه مذاهب أحدها انكاره مطلقا وهو قول القاضي أبي بكر وابن القشيري وغيرهما ونقله الماوردي في الحاوي عن الجمهور وزعموا ان لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والامساك لم ينتقل أصلا وانها باقية على أوضاعها لكن الشرع شرط في الاعتداد بها أمورا أخرى نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية اه فماذا يقول الشيخ في هذا النقل من هؤلاء الائمة أيبطله بمجرد مخالفة العضد وأما ثانيا فليت الشيخ أمعن التأمل في كلام العضد الذي رد به أدنى امعان أو راجع شيأ من حواشيه حتى يعلم حاصل كلامه فيتحقق انه غير مخالف لما قاله الشارح بل موافق له فقد قال المولى سعد الدين في كلام العضد الذي نقله الشيخ ورد به على الشارح مانصه قوله أي العضد ومحل النزاع يعني لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها وانما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقا وأما في كلام الشارع فعندنا يحمل عليها وعند القاضي على معانيها اللغوية اه فتأمل هذا الكلام الشارح لعبارة العضد المصرح فيه بعين ما قاله الشارح الاترى الى قوله وعند القاضي على معانيها اللغوية لتعلم ان الشيخ لاقتصاره على النظر في العضد وعدم تأنيه في تأمله التبس عليه مقصود العضد فبادر الى الانكار به على الشارح لمزيد اهتمامه بالاعتراض وقصور غرضه عليه وهذا أمر صعب يورث الريبة وعدم الوثوق بكلام الشيخ في كثير من المواضع وحاصل ذلك ان تلك الالفاظ اذا استعملها أهل الشرع في غير معانيها اللغوية كانت حقائق عرفية وان استعملها الشارع في ذلك فهي حقائق شرعية عند الجمهور ومجازات لغوية عند القاضي وانها اذا وقعت في كلام الشارع مجردة عن القرائن كانت محمولة عند الجمهور على المعاني الشرعية وعند القاضي على المعاني اللغوية وحينئذ فحاصل مذهب القاضي ان تلك الالفاظ لم ينقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية ويتفرع على ذلك أمران أحدهما انه ان استعملها في غير المعاني اللغوية كان مجازا بمعونة القرائن والثاني انها اذا وقعت في كلامه مجردة عن القرائن كانت محمولة على المعاني اللغوية فقول الشارح ولفظ الصلاة مثلا مستعمل في الشرع في معناه اللغوي انما هو باعتبار الامر الثاني وقول العضد في أول كلامه الذي نقله الشيخ وقد استعملت في غير معانيها اللغوية انما هو باعتبار الامر الاول وأما الامر الثاني فاشار اليه بقوله في آخر كلامه المذكور حتى اذا وجدناها في كلام الشارع من غير قرينة الى قوله فعلى أيهما يحمل فقد ذكر الامرين وميزبينهما تمييزا ظاهرا لكن لما لم يتأن الشيخ في تأمل كلامه مع كلام الشارح ولم يراجع كلام الحواشي أولم يتأن أيضا في مراجعته وقع فيما وقع وقد قرر السيد في حاشية كلام العضد بمثل ما قرر به التفتازاني ومن كلامه على قوله ثم لم يذكر

فى الاحكام والمحصول سوى مذهبين الخ الذى حكاه الشيخ فى آخر كلامه عنه مانصه قوله ثم لم يذكر فى الاحكام والمحصول قال فى الاحكام ولاشك فى امكان الحقيقة الشرعية اذلا احالة فى وضع الشارع اسما من اسماء أهل اللغة أو من غير اسمائهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم ثم قال وانما الخلاف نفيا واثباتا فى الوقوع والحجاج ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء اللغة كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم أولا فمنع القاضى أبو بكر من ذلك وأثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء اه فتأمل قوله فى تقرير كلام العضد عن الاحكام فمنع القاضى أبو بكر من ذلك والله الموفق فتفطن ولاتكن من الغافلين (قوله أى تصديق القلب) قال شيخنا العلامة قد يقال الايمان شرعا معناه تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ماعلم بالضرورة مجيئه به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الاول والاعم غير الاخص قطعا وان صدق عليه بدون العكس اه (وأقول) قد يقال هذا الاعم وان كان غير هذا الاخص لكن هذا لايمنع كون ذلك الاخص فردا منه ولا كون استعمال اللفظ فيه استعمالا فى معناه اللغوى لانه لم يوضع ليستعمل فى ذلك الاعم دون غيره بل ليستعمل فى كل من افراده أيضا كما ان اسم الجنس كلفظ الرجل الموضوع للذكر الآدمى لغة اذا استعمل فى زيد الذى هو أخص منه باعتبار كونه ذكرا آدميا كان استعمالا لغويا حقيقيا قطعا ولو منع كون فرد المعنى اللغوى أخص منه كون الاستعمال فيه لغويا لزم المنع فى سائر افراد سائر الاجناس اللغوية وهو باطل قطعا وكان منشأ هذا الوهم توهم ان اتحاد فرد المعنى اللغوى مع المعنى الشرعى مانع من كون الاستعمال فيه لغويا أو ان الوضع للجنس يقتضى قصر الاستعمال عليه وكلاهما باطلان كما لايخفى مما ذكرنا ثم رأيت الكمال ذكر فى قول الشارح الآتى كالايمان فانها فى الشرع مستعملة فى معناها اللغوى مايوافق ماذكرته فقال واعلم ان الايمان لغة تصديق القلب مطلقا وشرعا تصديق خاص وهو تصديق القلب بما علم ضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وجعل المتعلق خاصا لايقتضى نقل الايمان عن كونه تصديقا بالقلب بل هو باق على الاستعمال فى المعنى اللغوى اه والحاصل أن المراد بمطلق التصديق الذى هو المعنى اللغوى التصديق من غير اعتبار قيد وذلك لاينافى صدقه مع وجود القيد وليس المراد به التصديق بشرط عدم القيد حتى ينافى صدقه مع هذا الوهم توهم ان وجود القيد ولعمر الله ان ذلك من واضح الواضحات وان التمسك فى هذا الايراد بمجرد المغايرة المذكورة لاينبغى أن يكون منشؤه الا الغفلة الفاحشة فتأمل (قوله وان اعتبر الشارع فى الاعتداد به التلفظ بالشهادتين) قال شيخنا العلامة هذا يصح ان اعتبر شرطا لا شطرا كما هو أحد القولين اه (وأقول) لامحيص عن ذلك وليس فى كلامهم ماينافى ان هؤلاء القوم من القائلين بالشرطية دون الشطرية (قوله لا الدينية كالايمان) قال شيخنا العلامة قال التفتازانى تبعا للعضد وزعمت المعتزلة الى آخر ما أطال بنقله عن التفتازانى وعقبه بقوله فقول الشارح كالايمان جار على هذا واذا تأملت كلام التفتازانى والعضد علمت ان كون نحو المؤمن والايمان من الدينية من جعل المعتزلة الذى هو مجرد دعوى لابرهان عليها وانه غير مسلم لهم فتأمله اه (وأقول) هذا الايراد من الشيخ لاينبغى أن يكون الا سهوا وذلك لايخفى بادنى تامل ان الذى نسبه التفتازانى الى زعم المعتزلة

أى تصديق القلب وان اعتبر الشارع فى الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر كما سياتى (وتوقف الآمدى) فى وقوعها (والمختار وفاقا لابى اسحق الشيرازى والامامين) أى امام الحرمين والامام الرازى (وابن الحاجب وقوع الفرعية) كالصلاة (لا الدينية) كالايمان فانها فى الشرع مستعملة فى معناها اللغوى

وأنكره عليهم هو اثبات الدينية بالمعنى الذى صرح به قول التفتازانى فيما نقله عنه يعنى ان أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وعبارة العضد وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما قال التفتازانى والظاهر ان الواقع هو القسم الثانى فقط أى مالم يعرف أهل اللغة معناه اهـ وحاصله ان المعتزلة زعموا ان لفظ الايمان مثلا ابتكر الشارع وضعه لمعنى لا يعرفه أهل اللغة وهو العبادات كما يدل عليه قول العضد بعد ذلك المعتزلة قالوا أولا الايمان فى اللغة التصديق وفى الشرع العبادات المخصوصة اهـ والمصنف أعنى التاج السبكى خالفهم فى ذلك بقوله لا الدينية أى لم تقع الحقيقة الشرعية الدينية كالايمان خلافا للمعتزلة فالحاصل ان محو لفظ الايمان ادعى المعتزلة ان الشارع ابتكر وضعه لمعان لا تعرفها أهل اللغة والمصنف والشارح ادعيا ان الشارع لم يبتكر وضعه لما ذكر وانما استعمله فى معناه اللغوى فقول الشيخ ما نصه فقول الشارح كالايمان جار على هذا ان أراد به الاعتراض بان الشارح وافق المعتزلة كما هو كالصريح من سياقه فهو غلط لظهور انه لم يوافقهم وانما نفى كالمصنف قولهم كما تبين وان أراد انه مثل لنفى الدينية بما مثلوا به لاثباتها رادا لمذهبهم فهذا لا محذور فيه بل هو مطلوب كل أحد ممن خالفهم كالمصنف وابن الحاجب والعضد والسعد وغيرهم فان قصد بذلك الاعتراض فهو غلط والا فلا موقع لا يراد هذا الكلام هنا ولا فائدة فيه وأما قوله واذا تأملت كلام التفتازانى الى قوله من جعل المعتزلة الذى هو مجرد دعوى الخ فان أراد به الاعتراض على الشارح ففساده فى غاية الظهور مما تقرر لان الشارح كما تبين لم يوافقهم حتى يرد عليه بان ذلك دعوى لا برهان عليه وانه غير مسلم لهم بل خالفهم وأشار الى رد مذهبهم وان لم يرد به الاعتراض فهو من لغو الكلام الذى لا موقع له هنا على ان اقتصاره على انه من جعل المعتزلة غير صحيح بل وافقهم فيه الفقهاء كما نقله نفس التفتازانى بعد الكلام الذى نقله عنه الشيخ حيث قال فينبغى ان يعلم ان الآمدى فى الاحكام والامام فى المحصول لم يذكرا سوى مذهبين أحدهما كونها حقائق شرعية ونسبة كل منهما الى المعتزلة مع تصريح الآمدى بنسبته الى الفقهاء أيضا اهـ وزاد السيد نقله عن الخوارج أيضا فانا لله وانا اليه راجعون

(قوله ومعنى الشرعى) أقول يجوز ان تكون الاضافة فيه بيانية أى والمعنى الشرعى ويجوز ان يكون حقيقية بان يراد بالشرعى لفظه أى ومعنى هذا اللفظ أى لفظ الشرعى وعلى التقديرين لفظة ما فى قوله مالم واقعة على المعنى وعلى التقدير الاول يشكل قوله وقد يطلق أى الشرعى على المندوب والمباح اذ الاطلاق من صفات الالفاظ دون المعانى الا أن يحمل على الاستخدام فيراد بضمير الشرعى فى قوله وقد يطلق لفظ الشرعى أن الشرعى يوصف به اللفظ تارة والمعنى أخرى وعلى التقدير الثانى فقد يلزم التكرار لان المفهوم من قولنا اللفظ الشرعى ان الشرع استقل بجعل ذلك اللفظ لذلك المعنى فلم يستفد اسم ذلك المعنى الا من الشرع ولو أسقط المصنف لفظة اسم لامكن حمل الشرعى على اللفظ وكان التقدير حينئذ ومعنى اللفظ الشرعى أى وضابطه ما أى لفظ لم يستفد أى هو اى لم يستفد من حيث كونه لذلك المعنى الا من الشرع وعلى ما ذكره المصنف فهذا مستفاد منه اذ يستفاد من كون المعنى الشرعى مالم يستفد اسمه أى لفظه الا من الشرع ان اللفظ الشرعى هو اللفظ الذى لم يستفد كونه لذلك المعنى الا من الشرع

(ومعنى الشرعى)

الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية (ما) أى شئ

فليتأمل (قوله الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا العلامة لا يخفى عليك ان الشرعى موضوع بازاء مفهوم كلى هو شئ لم يستفد اسمه الامن الشرع وان الصلاة مثلا موضوع بازاء الهيئة المذكورة وان الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم لا نفسه فهى أخص منه والاخص لا يحمل على أعمه بهو هو كما فعل الشارح اه (واقول) لا يخفى بادنى تأمل ان حاصل هذا الاعتراض ان الشارح حمل الهيئة المذكورة على المفهوم الكلى بهو هو وان هذا الحمل لا يصح لان الهيئة أخص من المفهوم والاخص لا يحمل على الاعم حمل هو هو وعند ذلك يظهر لك فساد هذا الاعتراض لظهور أن ليس فى كلام الشارح حمل الهيئة على المفهوم فانه انما وصف معنى الشرعى بقوله الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية ولا اشكال فى هذا الوصف وليس فيه حمل الاخص على الاعم لان كلا من معنى الشرعى ومن مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية مفهوم كلى اذ لم يرد بمسمى الماصدق معين بل مفهومه الكلى ثم مثل لقوله مالم يستفد اسمه الامن الشرع الذى هو مفهومه الكلى بقوله كالهيئة المسماة بالصلاة وليس فى هذا التمثيل حمل الهيئة على المفهوم والالزم بطلان كل تمثيل اذ من لازم كل مثال انه أخص من ممثله ولا يقول ذلك عاقل فان كان منشأ هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح الذى هو مسمى الخ يتضمن حمل المسمى على معنى الشرعى وذلك يستلزم حمل الاخص على اعمه حمل هو هو لان المسمى اخص فقد ظهر بطلان ذلك وانه لم يرد بالمسمى معين حتى يكون أخص بل مفهومه الكلى المساوى لمفهوم معنى الشرعى لانهما كليان اختلفا مفهوما واتحدا ماصدقا لان كل ماصدق عليه معنى الحقيقة الشرعية الذى هو معنى قوله ومعنى الشرعى ماصدق عليه مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية وبالعكس وان كان منشؤه تمثيل الشارح بالهيئة المذكورة فقد بان بطلان ذلك أيضا وان ذلك التمثيل لا يقتضى ذلك الحمل فالحق ان لا منشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة عن معنى الكلام مع وضوحه وليت شعرى كيف خفى على الشيخ مع ذلك ولكن حبك الشئ يعمى ويصم * وثانيهما قال الكمال وكان الاليق بالشارح ان يقول ومعنى الشرعى الذى هو مسمى الاسم الشرعى الصادق بالحقيقة الشرعية لان الاولى اضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق للفظ باعتبار معناه على انه قد كان الاليق بالمصنف ان يقول والشرعى الاسم الذى لم يستفد وضعه لمعناه الامن الشرع لان مراده تعريف الحقيقة الشرعية أو الاسم الشرعى الصادق عليها وعلى المجاز الشرعى والاسم لفظ وكل من الحقيقة والمجاز لفظ كما ينبئ عنه تعريفهما اه (وأقول) أما قوله وكان الاليق بالشارح الى قوله لان الاولى اضافة المسمى للاسم الخ فيرد عليه انه ان أراد اضافته للاسم بشرط عنونته بلفظ الاسم فدعوى أولوية ذلك ممنوعة وان أراد اضافته للاسم اعم من أن يعنون بلفظ الاسم أولا والحاصل ان يكون المضاف اليه هو اللفظ الذى ذلك الاسم مسماه فمسلم ولا يصح الاعتراض حينئذ لان الشارح اضافه الى اللفظ المذكور اذ الماصدق فى عبارته واقع على اللفظ ضرورة ان الحقيقة الشرعية لفظ فماصدقها كذلك فقد أضاف المسمى للاسم الذى عبر عنه بالماصدق وأما قوله وجعل الماصدق للفظ الخ فيرد عليه ان ماصدق الشئ فرده ولا شك ان مفهوم الحقيقة الشرعية ماصدقه الجزئيات المعينة أعنى الالفاظ المخصوصة الموضوعة شرعا فلا اشكال فيما صنعه

الشارح على انه يفيد جعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه أما الاول فحيث أضاف الماصدق الى الحقيقة لانها لفظ فماصدقها كذلك وأما الثانى فحيث أضاف المسمى الى الماصدق لانه يشعر بانه لوحظ باعتبار مسماه وأما قوله على أنه قد كان الاليق بالمصنف بخوابه ان هذا الاليق مستفاد من صنيعه كما بيناه فيما سبق (قوله لم يستفد اسمه الامن الشرع) فيه أمران

* الاول قال شيخنا أى لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسما لذلك الشئ فالمستفاد من الشرع وصفه بالاسمية لاذاته ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر اهـ (وأقول) أما قوله أى لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسما لذلك الشئ الخ فوجه تنزيل كلام المصنف على ذلك اما تقدير المضاف أى وضع اسمه له وتقدير المضاف مما لا شبهة فى صحته وانه أمر شائع ذائع بل صرح ابن مالك بقياسيته حيث استحال الظاهر (فان قلت) أى قرينة على تقدير المضاف (قلت) استحالة الظاهر ولو فى الجملة للقطع بان ذات الحقائق الشرعية أو أكثرها أو كثير منها مستفادة من غير الشرع واما اعتبار قيد الحيثية أى لم يستفد اسمه من حيث كونه اسمه وقيد الحيثية فى الامور التى تختلف بالاعتبار أمر متبادر فى غاية الاعتبار فلا اشكال بوجه فى صحة عبارة المصنف وأما قوله ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر فان أراد مع كون المراد بالشرعى المعنى فليس بمسلم لانه لا يناسب قوله وقد يطلق على المندوب والمباح الا أن يحمل على الاستخدام المخالف للظاهر كما تقدم لان المقصود حينئذ بيان الشرعى باعتبار كونه معنى الحقيقة الشرعية ولا يتم ذلك الا ببيان ان لفظه بوضع الشرع اذ لو اسقط ما ذكر لم يستفد ان لفظه بوضع الشرع فقوله لكان أخصر قلنا مسلم لكن على وجه مفسد مفوت للمقصود فهو اختصار ممتنع وقوله وأظهر قلنا لا يصح وكيف يكون أظهر مع فوات المقصود معه وان أراد مع كون المراد بالشرعى اللفظ فمسلم لكن فيه ايهام وخفاء فى مرجع نائب فاعل يستفد لتردده بين المضاف والمضاف اليه بل يتبادر منه الاول لانه الاصل فى مرجع الضمير والثانى انه قد يقال لا حاجة الى الحصر فى قوله لم يستفد اسمه الامن الشرع وقد يجاب بمنع ذلك لان الشرع اذا استعمل اللفظ فى معناه اللغوى يستفاد منه ان ذلك اللفظ لذلك المعنى فيصدق ان اسمه استفيد من الشرع وان استفيد من اللغة أيضا مع أنه ليس شرعيا وفيه نظر فليتأمل (قوله وقد يطلق على المندوب والمباح) قال الكورانى خارج عن المبحث لان قولهم المباح مشروع والمندوب مشروع معناه فعل تعلق حكم الشارع به لا بمعنى وضع بازائه لفظا كالصلاة والزكاة فتأمل اهـ (وأقول) لما ذكر المصنف معنى الشرعى لتعلقه بالمبحث لكونه معنى الحقيقة الشرعية التى هى من جملة المبحث ناسب كل المناسبة بيان بقية معانيه فهذا وان كان خارجا عن المبحث لكن له به غاية التعلق والمناسبة فالاعتراض بخروجه عن المبحث مجرد حماقة أو ذهول (قوله ولا يخفى مجامعة الاول لكل من الاطلاقات الثلاثة) قال شيخنا الشهاب نعم قد ينفرد عن الاطلاقات الثلاثة بالصلاة فى الحمام وغير ذلك من المطلوب الترك كصلاة الحائض فان تسميته بالصلاة لم يستفد الامن الشرع ولا يوصف بالواجب ولا المندوب ولا المباح اهـ (وأقول) قد يمنع ذلك نظرا الا انه يوصف بذلك فى نفسه باعتبار وضعه (قوله والمجاز) قال السيد لفظ المجاز اما مصدر ميمى بمعنى الجواز أى الانتقال من حال الى غيرها واما اسم مكان منه بمعنى موضع

(لم يستفد اسمه الامن الشرع) كالهيئة المسماة بالصلاة (وقد يطلق) أى الشرعى (على المندوب والمباح) من الاول قولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة أى تندب كالعيدين ومن الثانى قول القاضى الحسين لو صلى التراويح أربعا بتسليمة لم يصح لانه خالف المشروع وفى شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح أيضا يقال شرع الله تعالى الشئ أى اباحه وشرعه أى طلبه وجوبا أو ندبا ولا يخفى مجامعة الاول لكل من الاطلاقات الثلاثة (والمجاز)

المراد عند الاطلاق وهو المجاز فى الافراد (اللفظ المستعمل) فيما وضع له لغة أو عرفا أو شرعا (بوضع ثان) بين خروج الحقيقة (العلاقة) بين ماوضع له أولا وبين ماوضع له ثانيا بخروج العلم المنقول كفضل

الانتقال وقد نقل فى الاصطلاح الى المعنى المذكور لمناسبة هى ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه الاصلى فهو متصف بالانتقال وسبب له فى الجملة وان المستعمل قد انتقل فيه من معنى الى آخر هذا هو الظاهر من الشرح بعنى العضدى وان أمكن أن يقال فى توجيه نقل المجاز عن معناه اللغوى الى معنى الجائز ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور اه (قوله المراد عند الاطلاق) قيد بذلك للاحتراز عن المجاز فى الاسناد ولبيان ان المراد تعريف أحد نوعى المجاز (فان قلت) لم لم يذكر مثل ذلك فى تعريف الحقيقة كأن يقول فى قول المصنف الحقيقة المرادة عند الاطلاق وهى الحقيقة بمعنى اللفظ (قلت) لعدم الحاجة الى ذلك لان كلا من الحقيقة والمجاز عند الاطلاق ينصرف الى غير مايكون فى الاسناد منهما كما قال فى المطول فالمقيد بالعقل أى منهما ينصرف الى مافى الاسناد والمطلق أى منهما الى غيره سواء كان لغويا أو عرفيا أو شرعيا اه وانما ذكر ماتقدم فى المجاز لئلا يتوهم من قول المصنف الآتى وقد يكون فى الاسنادات المراد هنا تعريف الاعم وان هذا الآتى ومامعه تفصيل له فليتأمل (قوله وهو المجاز فى الافراد) قال شيخنا العلامة فيه مناقشة وهو ان المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز فى قولك المجاز فى الافراد مراد به المصدر الميمى أى التجوز فى الافراد اه (وأقول) يمكن دفع هذه المناقشة اما أولا فبانه لايتعين ارادة المصدر ههنا بل تجوز ارادة اللفظ وجعل قوله فى الافراد حالا لاصلة المجاز أى المجاز بمعنى اللفظ حال كونه فى الافراد لا فى التركيب بناء على ان لفظة فى للمصاحبة أو الظرفية الاعتبارية على انه يمكن تعلق فى بالمجاز بمعنى اللفظ لان فيه معنى الحدث أى الجواز وذلك ممايكفى لتعلق الظرف ولذلك نظائر لاتخفى على ماهر وقد جوز بعضهم تعلق فى السموات والارض بلفظ الجلالة بالمعنى العلمى فى قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض نظرا لما فيهما من معنى الحدث بحسب الاصل أى الالوهية بمعنى المعبودية واما ثانيا فلو سلمنا تعين ارادة المصدر لكن يمكن تقدير المضاف أى وهو مجاز المجاز فى الافراد أى مجازا لتجوز فى الافراد واما ثالثا فيجوز ان يكون قولنا المجاز فى الافراد اسما اصطلاحيا للفظ المخصوص فلا يضر نا كونه فى الاصل بمعنى التجوز فى الافراد فليتأمل (قوله اللفظ المستعمل) شمل المركب وهو صحيح لان المجاز بمعنى اللفظ يكون مفردا ومركبا كما فى نحو انى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى (قوله بوضع ثان) قد يقال لاحاجة اليه لخروج الحقيقة التى أخرجت به بقوله لعلاقة ويجاب بان المقصود بالقيود بالذات بيان الحقيقة ومابه تشرفها والاحتراز تابع وكذا يقال فى الاحتراز بالوضع عن المهمل المستعمل فى معنى عقلى كحكاية المتكلم به (قوله كفضل) قال شيخنا العلامة فى التمثيل به للعلم المنقول لالعلاقة نظر اذ العلاقة فى فضل مصدرا وعلما ظاهرة والمطابق التمثيل له بما مثل به التفتازانى وهو جعفر واعلم ان قول المصنف بوضع ثان لعلاقة جمع بين قولين فى المجاز متقابلين الخ (وأقول) اما تنظيره فى التمثيل بما ذكره فهو بتقدير تسليمه مما يتعجب منه لان قولهم لعلاقة ليس المراد منه وجود مايصلح العلاقة فى نفس الامر ويصح أن تكون علاقة والالزم التجوز فى كثير من الحقائق غير الاعلام لاشتمالها على مايصح أن يجعل علاقة وهو باطل قطعا كما لايخفى بل المراد به أن يكون الاستعمال بسبب اعتبار العلاقة ولاجلها فانهم صرحوا بأن صحة استعمال المجاز تتوقف

على

على اعتبار العلاقة ومراعاتها وظاهر ان العلم المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة
فى استعماله وان كان معه ما يصلح أن يكون علاقة لكن فرق بين اعتبار ما يصلح أن يكون
علاقة فى الاستعمال وبين مجرد مصاحبة ما يصلح أن يكون علاقة الاستعمال ولعمر الله ان
هذا فى غاية الوضوح وانه لا منشأ لهذا الاعتراض الا اشتباه اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصلح
أن يكون علاقة وأما قوله والمطابق له التمثيل بما مثل به التفتازانى فلا يخفى بطلان ما تضمنه
من الحصر بعد ما تبين من مطابقة تمثيل الشارح أيضا ومن هنا يظهر أولوية تمثيل الشارح
لان فيه تنبيها على ان المشترط فى المجاز هو اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة لا مجرد تحقق
ما يصلح لذلك وبذلك تعلم ان ذلك من دقائق الشارح التى يغفل عنها فاعتراضها ليس الا من قبيل
التضييق فى وجوه الحسان وأما قوله واعلم الخ فجوابه بعد تسليمه والا فن أين ان أحدا منهم لم يذكر
تعريف المصنف ان الجمع بين قولين لاسيما فى أمر اصطلاحى اشتهر تنصيص الائمة انه لا مشاحة
فى أمثاله انما يكون محذورا اذا أدى الى محذور وسلم كفاية أحدهما ولم تشتمل على فائدة تفوت
بدونه وهنا ليس كذلك اذ لا محذور وقد احتيج اليه فى الاحتراز كما يعلم من تقرير الشارح
ثم قد تقدم فى الكلام على تعريف الحقيقة انه آل الامر الى ان المراد بالوضع الثانى ما يتوقف
الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وذلك يقتضى استدراك قوله لعلاقة اذ العلم
المنقول ليس بوضع ثان بهذا المعنى فهو خارج بقوله بوضع ثان ولم يتخلص لى بعد جواب شاف
عن هذا وقد يجاب بأن فائدة قوله لعلاقة التنبيه على أن المراد بالوضع الثانى ما ذكر وبالابتداء
مقابله المتقدم فهو كالتفسير للمراد بالوضع الثانى هنا ورفع توهم ارادة غير ذلك مما يحتمل لانه اذ قد
تطلق الابتدائية والثانوية على مجرد السبق والتأخر حسب الزمان وما كان لدفع التوهم
لا يكون مستدركا (فان قلت) فلا حاجة حينئذ الى قوله بوضع ثان (قلت) فائدته التنبيه على
ثبوته دفعا لما يتوهم من تعريف من عرف المجاز بأنه المستعمل فى غير ما وضع له فقد ظهر للجمع
بين هذين القيدين كل من هاتين الفائدتين (فان قلت) على هذا يكون العلم المنقول خارجا بقيد
الوضع الثانى لا بقوله لعلاقة كما قاله الشارح (قلت) لكن لما لم يتعين خروجه بقيد الوضع
الثانى مع احتماله أخرجه بقوله لعلاقة فتأمل ذلك لتعلم انه فى غاية الحسن ويمكن ان يكون
التصريح بقيد العلاقة مع الاستغناء عنه لا بقيد ثانوية الوضع لاعتباره فى مفهومه فى اعتقاده
ولو ترك لم يشعر اللفظ باعتباره فى المفهوم والاظهر وهو الجواب الشافى ان شاء الله تعالى أن
يقال المراد بالوضع الثانى فى تعريف المجاز ما هو الظاهر من الثانى لان الثانوية بالمعنى الظاهر
متحققة فى المجاز أبدا ضرورة ان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل فيما بينه وبين معناه الاول
علاقة فلذا احتيج بعد ذكر الوضع الثانى الى قيد العلاقة لاخراج العلم المذكور ولاعتقاد
المصنف خروجه وكان ذكر العلاقة مع ذكر قيد الثانوية قرينة على ان المراد به أعنى الثانوية
ما يتبادر منها وهذا بخلاف الوضع الاول فى تعريف الحقيقة فانه لما كانت الاولية بمعناها
الظاهر غير مطردة بل قد يكون وضع الحقيقة ثانويا بالمعنى الظاهر احتيج الى حمله على ما تقدم
ليطرد فليتأمل ذلك فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن
ارادة ما وضع له مشى على انه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا) قال شيخنا العلامة هذا

ومن زاد كالبيانيين مع قرينة
مانعة عن ارادة ما وضع له
أولا مشى على انه لا يصح
ان يراد باللفظ الحقيقة
والمجاز معا

غير مسلم بل هو ماش على انه يصح أن يراد به ما ذكر لكنه ليس بمجاز بل هو كناية اذ الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه والكناية كما انها ليست بمجاز كذلك ليست بحقيقة الى آخر كلامه (وأقول) لا يخفى بأدنى نظر فى كلامه هذا ان هذه الدعوى التى ردّ بها ما قاله الشارح وهى قوله بل هو ماش على انه يصح أن يراد به ما ذكر لم يستدل عليها بسوى ان فى الكناية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو استدلال كالهباء المنثور اما أولا فلان الشارح ثقة وقد نقل ذلك عن البيانيين وغيرهم فكيف يسوغ رد نقله بمجرد التعلق بامر محتمل لاسيما وما نقله الشارح عن المذكورين نقله غيره عنهم ولهذا قال الكمال فى قول المصنف وفى الحقيقة والمجاز الخلاف فى المشترك ما نصه أى فالبيانيون وغيرهم كالحنفية على المنع فلا يصح عندهم اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقى ومجازه معا فرع استعمال المشترك فى معنييه كما يعلم من عبارته أيضا وأما ثانيا فلانه مبنى على الاسترواح وعدم تحرير محل الخلاف حتى يظهر له ان ما فى الكناية ليس من هذا القبيل قال فى التلويح لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين أو الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين فى الكناية على ما صرح به فى المفتاح فليست من هذا لما عرفت من أن مناط الحكم أى فى الكناية انما هو المعنى الثانى اه نعم لقائل ان يقول لا يلزم من اعتبار قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ان لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا لان الواجب فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له أى وحده وذلك لا ينافى ارادتهما معا كما ذكر ذلك فى التلويح وهذا ايراد على ما نقله الشارح عن البيانيين لا على الشارح نفسه لانه فى مقام مجرد الحكاية عنهم هذا وما تقدم عن التلويح من انه لا نزاع فى امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا المخالف كما تقدم لقول الشارح السابق قبل تعريف الحقيقة وعلى الصحة أى صحة أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره الا أن يكون مراد التلويح ما اذا أريد المعنيان لا على أن يكون كل منهما متعلق الحكم بدليل قوله بعده وانما النزاع الخ فلا مخالفة حينئذ فليتأمل (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام عطف على الوضع الواقع فى حيز قوله فعلم ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد

(فعلم) من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثانى (وجوب سبق الوضع) للمعنى الاول (وهو) أى وجوب ذلك (اتفاق) أى متفق عليه فى تحقق المجاز (لا الاستعمال) فى المعنى الاول فلا يجب سبقه فى تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) أى عدم الوجوب (المختار) اذ لا مانع من أن يتجوز فى اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولا وقيل يجب سبق الاستعمال فيه والا لعرى الوضع الاول عن الفائدة

المذكور

المذكور وليس مرادا بل المراد أنه علم انه لا يجب سبقه كما أشار اليه الشارح اه (وأقول) قد يتنظر فيه بانه انما يكون مفاد ما ذكر لو كان العطف على الوجوب اما لو كان على الوضع فلا اذ حاصله حينئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أى علم مخالفة هذا السبق لذاك السبق فى الوجوب أى علم ان سبق هذا واجب وان سبق ذاك غير واجب كما تقول علمت استحقاق زيد دون عمرو أى علمت أن زيدا يستحق وأن عمرا لا يستحق وهذا صريح فى علم عدم وجوب سبق المعطوف فليتأمل (قوله والاصح لما عدا المصدر) فيه أمران ٭ الاول ان المتبادر من مفهومه أن المراد انه يجب فى استعمال المصدر مجازا سبق استعماله حقيقة وليس مرادا بل المراد انه يجب فى استعمال مشتقه مجازا سبق استعماله هو حقيقة كما بينه الشارح والثانى ان هذا التفصيل الذى اختاره لم يظهر توجيهه ولذا اعترضوه ومنهم الكورانى فقال وأما تفصيل المصنف بقوله والاصح لما عدا المصدر ومعناه على ما نقل عنه أن لفظ المشتق كالرحمن مثلا وان لم يستعمل حقيقة قط اذ لا يستعمل فى غيره تعالى استعماله فيه حقيقة محال وهذا المجاز لا بد وان يستعمل مصدره المشتق منه حقيقة كالرحمة فشئ لا يساعده عقل ولا نقل أما الاول فلان المشتق موضوع مغاير للمشتق منه بلا ريب واذا كان كذلك فاى لزوم فى أن اللفظ المشتق اذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا فى معناه الموضوع له ليصير حقيقة فان نظر الى الاستقراء والتتبع لكلام البلغاء واستعمالاتهم فانى يتم له ذلك وكيف السبيل الى الاحاطة بجزئيات المشتق بأسرها وان نظر الى لفظ الرحمن وان مصدره مستعمل فى معناه الحقيقى فذلك لم يخالف فيه أحد ولكن لا يجديه نفعا وأما الثانى فلان علماء البيان والاصول مطبقون على ما ذكرنا من عدم التفرقة وان خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه لمخالفته العقل والنقل والعجب كيف خفى عليه فساد هذا حتى لم يرض بذكره احتمالا بل يتخذه مذهبا اه (وأقول) لا يخفى ما فى تقريره ومنه ان احتجاجه على امتناع الاستقراء بقوله فانى يتم له ذلك الخ انما يفيد لو أريد الاستقراء التام أما لو أريد الاستقراء الناقص الكافى فى المطالب الظنية كما فى سائر الاستقراآت اللغوية فلا كما لا يخفى وان دعواه مخالفة العقل فى محل المنع فأن العقل كما لم يشهد لهذا لم يشهد عليه فكان الواجب الاقتصار على عدم مساعدة العقل كما ذكره أولا وكانه لم يتنبه للفرق بينهما على أن عدم مساعدة العقل فى محل المنع أيضا لان المجاز لما كان من الجواز والانتقال لم يبعد بل استحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الانتقال عن المعنى الحقيق فالجزم بفساد ما اختاره المصنف فاسد على انه لما صح دعوى اعتبار سبق استعمال نفس لفظ المجاز فى المعنى الاول كما هو القول المقابل للمختار فلتصح دعوى اعتبار سبق استعمال أصل المجاز والفرق بينهما بان المشتق موضوع بوضع مغاير لوضع المشتق منه لا يجدى شيئا اذ اعتبار أصل الشئ فى أحكامه أمر معهود كما لا يخفى نعم قد يتوجه انه ينبغى اعتبار أحد الامرين اما سبق استعمال الاصل أو سبق استعمال نفس المشتق دون اعتبار خصوص الاول لظهور معنى الانتقال على كلا التقديرين لكن هذا أمر آخر وراء الفساد الذى زعمه على انه يمكن تأويل كلام المصنف على اعتبار أحد الامرين ان لم يكن فى كلامه ما ينافى ذلك تصريحا (قوله ويجب لصدر المجاز) قال شيخنا العلامة لو قال المصدر والمجاز بالنعت

وأجيب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانيا وما ذكر من انه لا يجب سبق الاستعمال (قيل مطلقا والاصح) تفصيل المصنف اختاره مذهبا كما قال فى شرح المختصر وهو انه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق فى المشتق مجاز الا اذا سبق استعمال مصدره حقيقة .

وان لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن لم يستعمل الا لله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى

لا الاضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذى لم يشتق منه شئ الخ (وأقول) لكنه لا يشمل حينئذ المصدر الذى لم يتجوز فيه بل فى مشتقه مع ان شموله لما ذكره انما يصح ان كان المصنف يشترط فى التجوز بالمصدر أيضا سبق استعماله فى معنى حقيقى وهو غير معلوم بل ظاهر النقل عنه خلافه ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله لا يجب لما عدا المصدر ليس المراد بمفهومه أن المصدر اذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة بل انه اذا استعمل مشتقه مجازا يجب ذلك كما نبه عليه الشارح بقوله ويجب لمصدر المجاز الخ اﻫ والحاصل أن عبارة النعت تشمل ما ليس بمعلوم الارادة ولا تشمل ما هو معلومها وعبارة الاضافة بالعكس فهى الصواب فظهر أنه لا معنى لهذا الاعتراض (قوله فلا يتحقق فى المشتق مجاز الخ) قال شيخنا العلامة ينتقض بنحو ليس وعسى ونعم وبئس فانها مجازات لاستعمالها فى الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادرها لا حقيقة ولا مجازا اﻫ (وأقول) من صرح بكونها مجازات العضد فقال وكذا أى لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو عسى وحبذا من الافعال التى لم تستعمل لزمان معين أى لكان لتلك الافعال حقيقة اﻫ قال السعد لا يقال لا نسلم أن هذه مجازات بل لم توضع الا لمعانيها التى استعملت فيها ولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف انها افعال مع الاطباق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة ولا نعنى بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء على أن عدم جواز استعمال هذه الافعال فى المعانى الزمانية معلوم من اللغة الخ اﻫ وقال السيد وأما نحو عسى من الافعال التى لم تستعمل فى زمان معين مع كونه داخلا فى مفهوم الفعل فمن اطلاق لفظ الكل على الجزء اﻫ ولا يخفى قوة الاشكال بذلك على المصنف الا أن يكون تفصيله مقيدا بما له مصدر فتخرج المذكورات اذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أن ما له مصدر تفرع عنه وجوده تفرعا محققا فناسب أن يتفرع تجوزه عن استعماله ولا كذلك ما لا مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعة فى الاصل للزمان حتى لزم انها الآن مجازات لاستعمالها فى مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع فى الاصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب كما قدمناه قبيل مسئلة الاشتقاق بل كما هو أيضا ظاهر كلامه فى الكافية لقوله فيها أفعال المدح والذم ما وضع لانشاء مدح أو ذم فمنها نعم وبئس اﻫ ومادة النقض لا يكفى فيها مجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) الظاهر انه تمثيل للمشتق الذى تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة فقوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو الخ بيان لوجوب كونه مجازا فى حقه تعالى لا حقيقة لاستحالة معناه الحقيقى فى حقه تعالى نعم التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفى استعماله لغير الله تعالى فقوله لم يستعمل الا لله تعالى الظاهر انه لزيادة الفائدة لا لتوقف التمثيل عليه (فان قلت) التجوز فى الرحمن يقتضى على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب على اطلاقه عليه تعالى وهو غير مسلم (قلت) لا أثر لهذا الاعتراض اذ لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه والالفاظ كلها حادثة ويجوز أن يكون وقع اطلاق الرحمة بهذا المعنى منه تعالى أو من بعض خلقه قبل التجوز المذكور ومادة النقض لابد من تحققها (قوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى)

قال

قال العضد لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله الخ قال السعد قوله وهو ذو الرحمة أى رقة القلب وهذا فى حق الله تعالى محال فيكون مجازا ولم يستعمل فيمن تصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة وظاهر كلام الشرح أن الرحمن حقيقة فى ذى الرحمة قديما كان أو حادثا وقد يستعمل فى القديم بخصوصه مجازا مع بعد الاستعمال فى المطلق الذى هو معناه الحقيقى وأما ما يقال من أن مجازيته بناء على أن الصفة للمذكر فوهم اه وقال السيد قوله لكان للفظ الرحمن حقيقة اى استعمال فى المعنى الحقيقى وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه والا لجاز اطلاقه لغير الله سبحانه ولم يجز قطعا وأما قول بنى حنيفة فى مسيلة رحمن اليمامة ومنه قول شاعرهم * وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا * فباب من تعنتهم فى كفرهم ومردود فى عرف أهل اللغة أيضا فلا يعتد به والرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا فى خاص مجازا وقيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكر فاستعماله فى غيره كالبارى تعالى مجاز وليس بشئ وقيل هو مشتق من الرحمة أعنى رقة القلب التى لا تتصور فى حقه سبحانه فهو فيه مجاز اه وقوله وهو ذو الرحمة أى ذو الانعام لا ذو رقة القلب والا لغا قوله مطلقا وقوله حتى جاز الخ كذا كتب فى حاشية المقام وظاهر كلام السيد دون السعد أن التجوز فى اطلاق الرحمن على الله ليس بناء على أنه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهى محال فى حق الله بل هو بناء على انه موضوع للعام وقد استعمل فى الخاص أى من حيث خصوصه فقد استعمل فى غير الموضوع له وقد يتوجه على هذا انه من أين انه مستعمل فى الخاص من حيث خصوصه فالمجازية غير لازمة وظاهر كلام الشارح مخالف لهذا موافق لكلام السعد (قوله وأما قول بنى حنيفة الخ) جواب اعتراض على قوله لم يستعمل الا لله تعالى (قوله من تعنتهم فى كفرهم) قال شيخ الاسلام كغيره أى تغرجوا بمبالغتهم فى كفرهم عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى فى غيره (أقول) لى فيه اشكال لانه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها ان يكون القياس جواز اطلاقها على غيره كان هذا الاطلاق من بنى حنيفة غايته انه اطلاق موافق لقياس لغة العرب ونطق بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما تجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبانه خروج عن منهج اللغة لا يقال انه صار علما لله تعالى أو ان الواضع شرط أن لا يستعمل فى غيره تعالى فلا يصح اطلاقه على غيره تعالى لانا نقول أما الاول فغايته أنه صار علما بالغلبة ومثله لا يمتنع اطلاقه بالمعنى الوضعى على الغير كما فى سائر الاعلام الغالبة بل لو سلم أنه بالوضع لم يمتنع اطلاقه كذلك لان جعل اللفظ علما لا يمنع اطلاقه باعتبار معناه الاصلى خصوصا وظاهره عدم صحة ذلك لا حقيقة ولا مجازا مع أن الصحيح جواز التجوز فى الاعلام وأما الثانى ففى غاية البعد ولا دليل عليه فلا يصح الجزم بالحكم عليهم بالخطا بمجرد الاستعمال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل انه معتد به الخ وضعف قول الكمال فيه ان الشارح انما أخره لانه أضعف الاوجه (قوله أى ان هذا الاستعمال غير صحيح) ظاهره أنه لا يصح حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتى كما لو استعمل كافر الخ وقد يستشكل ذلك فليتأمل (قوله فالاوما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرمى فحقيقة) قال المصنف فى شرح المنهاج وأما من أنكر المجاز فى اللغة مطلقا فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع انه أسد فان ذلك

وأما قول بنى حنيفة فى مسيلمة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه
سموت بالمجد يا ابن الاكرمين أبا
وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا
أى ذا رحمة قال الزمخشرى فمن تعنتهم فى كفرهم أى ان هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجاجهم فى كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبى صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله تعالى فى غير البارى من آلهتهم وقيل انه شاذ لا اعتداد به وقيل انه معتد به والمختص بالله المعرف باللام (وهو) أى المجاز (واقع) فى الكلام (خلافا للاستاذ) أبى اسحق الاسفراينى (و) أبى على (الفارسى) فى نفيهما وقوعه (مطلقا) قالا وما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرمى فحقيقة (و) خلافا (للظاهرية فى) نفيهم وقوعه (فى الكتاب والسنة).

مكابرة وعناد ولكن هو دائر بين أمرين أحدهما ان يدعى أن جميع الالفاظ حقائق و يكتفى في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم و يرجع البحث لفظيا فانه حينئذ يطلق الحقيقة على المستعمل وان لم يكن بأصل الوضع ونحن لا نطلق ذلك وان أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع قال القاضي في مختصر التقريب فهذه مراغمة الحقائق فانا نعلم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد ولو قيل البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة وان تناول الاسم لهما متساو في الوضع فهذا دفع من يجحد الضرورة الخ اه كلام المصنف وفي النهاية للصفي الهندي فان عنى الخصم بالحقيقة ما يفيد معنى ولا يحتمل غيره سواء كان ذلك المفيد لفظا صرفا أولا يكون كذلك لكن يشترط أن يكون بعضه لفظا اذ الدلائل العقلية الصرفة لا توصف بكونها حقائق فهو نزاع لفظي فانا لا نعني بالحقيقة الا اللفظ الذي يكون مستقلا بالافادة بدلالة وضعية فان كان الخصم يريد بها غيره فله ذلك اذ لا مشاحة في الالفاظ اه ولا يخفى أن ما جوزه المصنف والهندي حمله عليه ينافيه استدلاله كما في العضد وغيره بانه لو كان المجاز واقعا لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة وان أجيب بان هذا لا يقتضي الامتناع غايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع أي الذي أفاده ما سيأتي عن العضد (قوله لانه كذب بحسب الظاهر) هذا الدليل يجري في المجاز في الاسناد فلعل المراد بالمجاز هنا ما يشمله وان لم يتعرض له بعد ويؤيد ذلك تعبير العضد بقوله لنا أي على وقوع المجاز في اللغة أن الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لانها يسبق منها عند الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما يفهم بقرينة وهو حقيقة المجاز اه (قوله وأجيب بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة) قال شيخنا العلامة اذا تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملاق للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله وجدت الجواب غير ملاق للدليل فيجاب عنه بمنعه ويكفي في الملاقاة جعل حاصل الجواب انه لا يتصور كذب حقيقة مع اعتبار العلاقة ومجرد ايهام الكذب الذي هو الكذب بحسب الظاهر لا التفات اليه ولا محذور فيه مع اندفاعه بالتامل في المعنى غاية الامر انه ترك التصريح بذلك لظهوره ومثله كثير في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع له فلخص الجواب كونه كذبا بحسب الظاهر لا يؤثر مع انتفائه حقيقة وهذه ملاقاة أي ملاقاة اذ لا معنى لها الا دفع دليل المستدل وتأثيره وهذا حاصل بما ذكره وأما قوله والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر فجوابه انه انما ترك سوقه كذلك اما لكونه واقعا في كلام المستدل كذلك فاللائق سوقه كما هو ثم دفعه واما لانه لو ساقه كذلك لورد على جوابه أن المراد الكذب بحسب الظاهر والجواب لا يدفعه فيحتاج الى كلام آخر لبيان أنه يدفعه بخلاف ما اذا ساقه مع التقييد فان في الجواب حينئذ مع الاختصار اشارة الى دفعه بانه لا أثر لايهام الكذب مع انتفائه حقيقة فكان اللائق التقييد فتامله فانه في غاية الحسن والدقة للمتأمل المنصف العارف بطريقتهم وأساليب الكلام وأما قوله ثم الكذب لازم لارادة المعنى الحقيقي فارتفاعه انما هو بارادة المعنى المجازي والدال عليها هو القرينة فانتفاء الكذب لاجل وجود القرينة على المعنى المجازي لا لاجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح

والعلاقة

قالوا لانه بحسب الظاهر كذب كما في قولك في البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب وأجيب بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة

والعلاقة غير القرينة اذ قولك رأيت أسدا يرمى العلاقة فيه المشابهة والقرينة يرمى اه
فجوابه انه مبنى على اشتباه ذلك لانه لا يخفى مع التأمل الصحيح أن المحقق لارادة المعنى المجازى
الدافع للكذب انما هو اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هى علامة على تلك الارادة فانتفاء
الكذب انما هو لاجل اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هى دليل على ذلك الانتفاء فما زعمه
الشيخ من أن انتفاء الكذب لاجل وجود القرينة لا لاجل اعتبار العلاقة منشؤه اشتباه سبب
الشئ بسبب العلم به والمراد هنا انما هو الاول دون الثانى فتأمله لتعرف أن ما قاله الشيخ وهم
محض وان الصواب ما قاله الشارح من أن انتفاء الكذب لاجل اعتبار العلاقة على أن
الشارح ناقل عن غيره كما هو صريح تعبيره بقوله أجيب فاسناده اليه لا يحوج اليه الا مجرد
محبة التشنيع عليه فكان الصواب أن يبدل قوله كما قاله الشارح بقوله كما نقله الشارح (قوله
أى عدم الفهم) أقول وجه كونه صفة ظاهرة انه مما يطلع عليه بالمخاطبة ونحوها فان عدم
الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لا يخفى على المجرب (قوله عن الحقيقة الاصل)
أقول وجه الوصف بالاصالة الاشارة الى تحقيق معنى العدول الذى عبر به اذ لو لم يكن اصلا فلا
وجه لمعنى العدول الا أن المجاز لا يستلزم الحقيقة فلعل هذا الكلام باعتبار الغالب (قوله
يعدل عنها الى الغائط) أقول المتبادر من الغائط ما هو عرف الفقهاء وهو الفضلة المعروفة
وقضيته أن المراد بالخرأة تلك الفضلة أيضا فليتامل (قوله فانه أبلغ من شجاع) قال شيخنا
العلامة تعبير الشارح بابلغ الموافق لتعبيرهم فى اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة يقتضى أن
المصنف لو قال أو أبلغيته كان أولى وما اقتضاه التمثيل بزيد أسد الخ (وأقول) اما ما اشار اليه
من أنه لو قال المصنف أو أبلغيته كان أولى فجوابه بعد تمهيد مقدمة وهى ان أفعل التفضيل فى
قولهم ان المجاز أبلغ من الحقيقة قال بعضهم لعله من المبالغة لا البلاغة قال شيخنا الشريف
الصفوى وفيه نظر اذ لا مبالغة فى الحقيقة فى كثير من المواضع ولعله انما قال ذلك دفعا لما يورد
على الابلغية من انه لا يجوز صرف كلام الله ورسوله عن الحقيقة ما أمكن وكيف ذلك مع أن
المجاز أبلغ وجوابه ان أبلغيته اذا وافق مقتضى الحال والحال فى كلامهما انما يقتضى الحمل
على الحقيقة وان سلم فالمانع من عدم الحمل على الابلغ لمانع شرعى فتأمل اه وبه يظهر أن
التفضيل المقتضى للمشاركة بين المجاز والحقيقة فى أصل الفعل غير مطرد سواء كان أبلغ من
المبالغة أو من البلاغة بل قد ينتفى كل من أصل المبالغة وأصل البلاغة عن الحقيقة وحينئذ
فتوجيه عدول المصنف عن التعبير بأبلغيته بعدم اطراد التفضيل المقتضى للمشاركة فى
الاصل اذ قد ينفرد المجاز بالبلاغة بخلاف التعبير ببلاغته أى بالنسبة اليها بمعنى البلاغة المختار
بها عنها فانه مطرد سواء تشاركا فى الاصل أولا فهذا من دقائق الكتاب التى خفيت عليه كما انه
قد تنفرد الحقيقة بالبلاغة بحيث لا يكون فى المجاز بلاغة ولا يرد ذلك على المصنف لانه لم يدع
بلاغة المجاز دائما بل انه اذا كان فيه بلاغة دون الحقيقة كان ذلك من أسباب العدول اليه
واما ما أشار اليه من المناقشة فى التمثيل بان الحق ان أسدا فيه أى ومثله حمار فى قوله السابق
هذا حمار حقيقة لا مجاز فجوابه انه مناقشة فى مثال وقد اشتهر ضعف أمرها وأنها ليست من دأب
المحصلين لان المثال مما يكفى فيه الاحتمال بل الفرض والتقدير على انا قدمنا فى أول الكتاب

وهى فيما ذكر المشابهة فى
الصفة الظاهرة أى عدم
الفهم (وانما يعدل اليه) أى
الى المجاز عن الحقيقة الاصل
(لثقل الحقيقة) على اللسان
كالخنفقيق اسم للداهية
يعدل عنه الى الموت مثلا
(أو بشاعتها) كالخرأة يعدل
عنها الى الغائط وحقيقته
المكان المنخفض (أو
جهلها) للمتكلم أو المخاطب
دون المجاز (أو بلاغته) نحو
زيد أسد فانه ابلغ من شجاع

ان جواز كون اسدا مثلا فى نحو التمثيل المذكور استعارة مما ذهب اليه المولى سعد الدين وناهيك به ونقله غيره عن المحققين واذا كفى فى التمثيل مجرد الاحتمال والفرض والتقدير كما صرحوا بذلك فكيف اذا بنى على قول ذهب اليه مثل السعد ونقل عن المحققين واذا علمت ذلك علمت اندفاع ما أورده شيخنا الشهاب على قول الشارح نحو زيد اسد فانه ابلغ من شجاع مما نصه فيه نظر من وجهين الاول ان زيدا فى هذا التركيب مستعمل فى معناه الحقيقى لانه من باب التشبيه البليغ الثانى ان قضية المتن ان البلاغة فى المجاز دون الحقيقة والمثال وان كان صحيحا فى نفسه غير مطابق للمتن الا بعناية اه وجه علم اندفاع الوجه الاول مما ذكر ظاهر ووجه علم اندفاع الثانى ما علم من ان الحقيقة والمجاز قد يتساويان فى الاصل فيتحقق معنى التفضيل وقد ينفرد المجاز بالاصل فلا يتحقق وان قوله البلاغة معناه ابلاغيته بالنسبة للحقيقة بمعنى لما فيه من بلاغة ليست فى الحقيقة فتشمل اختصاصه بالاصل وبالزيادة فقط وتعبير الشارح بالابلغية فى مثال مخصوص اشارة الى ذلك لا ينافى ذلك بل هذا من دقائقه كما لا يخفى بعد ما قررناه فتأمله (قوله اوشهرته) قد يقال لا حاجة مع ذلك لقوله اوجهلها لانه اذا كفى شهرتها المقتضية للعلم بالحقيقة فكيف الجهل بها ويجاب بان الجهل بها قد يكون مع عدم شهرتها فهما غرضان على ان مقام التفصيل لا يلتفت اليه لمثل ذلك لانه مقام استيعاب (قوله وليس غالبا على اللغات) قال شيخنا العلامة ما حكاه الشارح عن ابن جنى بقوله انه غالب الخ يقتضى أن حق العبارة وليس غالبا على الحقيقة فى اللغات الا أن تكون على فى عبارة المصنف بمعنى فى فيستقيم بدون ذلك اه (وأقول) عبارة المصنف هى عبارة الامام فى المحصول ويمكن ان يجاب أيضا مع بقاء على على معناها بان المراد بكونه غالبا على اللغات انه فائق عليها لكونه أكثر وجودا من غيره منها ولا ينافى ذلك انه منها كما يقال زيد غالب على الرجال بمعنى انه فائق مقدم عليهم مع انه من عدادهم ولا ينافى ذلك ما قاله الشارح لجواز كونه بيانا لحاصل المعنى دون تقدير الاعراب كما يقع لهم مثل ذلك كثيرا كما لا يخفى على الممارس لكلامهم فليتأمل (قوله أى ما من لفظ الا ويشتمل فى الغالب على مجاز) المتبادر من العبارة أن المعنى انه ما من لفظ الا وهو فى أكثر استعمالاته مستعمل فى معنى مجازى لانه حكم بان كل لفظ مشتمل فى الغالب على مجاز ولا يكون كذلك الا اذا كان فى أكثر استعمالاته مستعملا فى معنى مجازى فيكون استعماله مجازا أكثر من استعماله حقيقة وهذا هو المتبادر من تعبير الصفى الهندى فى نهايته بقوله المسئلة الحادية عشرة فى ان الغالب فى الاستعمال الحقيقة أو المجاز قيل الحق هو الثانى للاستقراء أما بالنسبة الى كلام الفصحاء فى نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم وكنايات واسنادات قول وفعل الى من لا يصلح ان يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والدمن ولا شك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة الى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع انه ما سافر فى كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انه ما ضرب الا جزءا منه وكذلك اذا عين جزءا منه مثل أن تقول ضربت رأسه مع انه ما ضرب الا جزءا منه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو بل اسناد الافعال

(أوشهرته) دون الحقيقة (أوغير ذلك) كاخفاء المراد على غير المخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكاقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس المجاز (غالبا على اللغات) خلافا لابن جنى) بسكون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم فى قول انه غالب فى كل لغة على الحقيقة أى ما من لفظ الا ويشتمل فى الغالب على مجاز

الاختيارية كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعلها فى الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها الى غيره مجاز عقلى الخ اه ومن كلام القرافى فى شرح المحصول فان الامام عقب هذه المسئلة بقوله المسئلة العاشرة المجاز خلاف الاصل فقال القرافى مانصه سؤال كيف يجمع بين هذه المسئلة وبين قوله فى التى قبلها المجاز غالب على اللغات على ماقاله ابن جنى وساعده هو بالاستدلال فاذا كان المجاز غالبا كان هو الاصل كما تقول الاصل فى كأس الحجام النجاسة وفى سوسة القصار الطهارة بناء على الغالب جوابه ان المجاز انما غلب وقوعه مقرونا بالقرينة وهذا الاصل الذى ادعينا ان الاصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض اه وحينئذ ينظر فى قول شيخ الاسلام فى هذا أى قوله مامن لفظ الا ويستعمل فى الغالب على مجاز لايخفى ان هذا الا يوفى بمدعى ابن جنى من أن المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بتساويهما اه لكن يشكل حينئذ استدلاله بقوله تقول مثلا رأيت زيدا وضربته والمرئى والمضروب بعضه فى اثباته المدعى اذ مجرد ذلك لايثبت الاكثرية المذكورة ويجاب بانه نبه بهذين المثالين على غيرهما فكانه قال وهكذا غير ذلك من الامثلة واعلم ان الكورانى رد هذا الاستدلال بقوله وهو مردود اذ الالفاظ المذكورة قد استعملت فى الموضوع لها وأما ان المرئى بعض أو كل فلا دخل له فى كون اللفظ حقيقة بل لو لم ير من زيد شيأ وقال رأيت زيدا يكون حقيقة غايته ان القضية تكون كاذبة اه وفيه نظر لان كونه حقيقة يتوقف على استعماله فى المعنى الحقيقى وان لم يوجد ذلك المعنى فان وجد كان صادقا وان لم يوجد كان كذبا فلا يتوقف كونه حقيقة على وجود المعنى بل على استعمال اللفظ فيه والغرض من هذا الاستدلال انه لم يستعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى لانه استعمله فى رؤية بعضه والمعنى الحقيقى رؤية كله فهذا الاستدلال لايندفع بمجرد ماأورده نعم يمكن أن يقال فى دفعه ان المفهوم من اللغة ان نحو رأيت زيدا وضربته موضوع للرؤية والضرب المتعلقين به أعم من أن يعماه أولا فيكون حقيقة مطلقا فليتأمل (قوله تقول رأيت زيدا وضربته) قال فى المحصول الضرب امساس جسم لجسم حيوانى بعنف قال القرافى فى شرحه الظاهر انه لايشترط فى المضروب أن يكون حيوانا لقوله أن اضرب بعصاك البحر وفى الآية الاخرى أن اضرب بعصاك الحجر الظاهر ان هذا حقيقة والاصل عدم المجاز اه (قوله والمرئى والمضروب بعضه) قال شيخنا العلامة أى فاطلاق زيد على هذا البعض مجازى من اطلاق اسم الكل على الجزء الى آخر كلامه وذكر مثله شيخنا الشهاب فقال قضيته ان التجوز فى زيد حيث أطلق الكل على البعض فان قيل بل من حيث اسنادما للبعض الى الكل قلت فيكون مجازا فى الاسناد وليس الكلام فيه اه (وأقول) قال الامام فى المحصول بعد ان تكلم على المسئلة وذكر الامثلة مانصه ثم ههنا دقيقة وهى ان هذه المجازات من باب المجاز العقلى لانك اذا قلت رأيت زيدا وضربت بكرا فصيغتا رأيت وضربت مستعملتان فى موضوعيهما الاصليين فلا يكون مجازا وأما لفظة زيد فهى من الاعلام فلا تكون مجازا فلم يبق الا ان المجاز واقع فى النسبة فيكون مجازا عقليا اه وقال الصفى الهندى فى نهايته ثم لتعلم ان الغلبة لو ثبتت للمجاز فانما تثبت لمجموع المجازين أعنى الافرادى والتركيبى وأما بالنسبة للافرادى وحده فلا وأما بالنسبة التركيبى وحده ففيه نظر على رأى من لم يثبت

تقول رأيت زيدا وضربته والمرئى والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب كله

فاعلا وخالقا غير الله تعالى اه وكلاهما يدل على ان الكلام فيما يشمل المجاز فى الاسناد وبه يتظر فى قول شيخنا الشهاب وليس الكلام فيه وماذكره الامام يتظر به فى قول شيخنا العلامة اى فاطلاق زيد الخ ثم نازع القرافى الامام فيما قاله فقال قوله ضربت زيدا مجاز عقلى لان زيدا علم لا يدخله المجاز والضرب مستعمل فى موضعه فلم يبق الا المجاز فى النسبة فيكون مجازا عقليا عليه سؤالان الاول انه قد تقدم ان العلم يدخله المجاز وههنا دخله المجاز من باب التعبير بالكل عن الجزء ان جعلنا المضروب بعضه أو التعبير بالحال عن المحل ان جعلناه اسما للنفس خاصة الثانى ان مجاز التركيب انما يكون اذا وضعت العرب اللفظ ليركب مع لفظ معين فركب مع غير ذلك اللفظ وتركيب لفظ الضرب مع لفظ زيد ليس على خلاف الوضع الاول فلا يكون مجازا فى التركيب بل فى المفرد فقط وهو زيد وزيد ليس من الالفاظ اللغوية حتى يكون مجازا لغويا فتلخص ان هذا المجاز ليس لغويا ولا عقليا ان كان المتكلم تفطن لمعنى زيد واستعمل لفظه فى بعضه والا فهو كذب محض ولا مجاز فيه بطريق أصلا وهذا أحد الفروق بين الكذب والمجاز اه لكن لا يخفى ما فى السؤال الثانى فان قوله فيه انما يكون اذا وضعت العرب اللفظ الخ مما يتظر فيه بان العرب وضعت لفظ الضرب ليركب مع لفظ معين وهو زيد بشرط وقوع الضرب على جميع أجزائه فاذا ركب مع زيد حين وقع الضرب على بعض أجزائه فقط فقد ركب مع غير ما وضع ليركب معه فيكون مجازا فى التركيب وقوله فيه وزيد ليس من الالفاظ اللغوية الخ مما يتظر فيه أيضا اما أولا فبان المراد بالمجاز اللغوى ما وضعه أهل اللغة أو وضع على طريقة وضعهم وقانونه والاعلام العربية كذلك وأما ثانيا فبأن المراد بالمجاز اللغوى ههنا ما ليس بعقلى وهو المجاز فى الكلمة والاعلام كذلك فقوله فتلخص ان هذا المجاز ليس لغويا ولا عقليا ممنوع ولا يتجه ما قاله فتأمل (قوله ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقة) فيه أمور * الاول ان الكمال أشار الى منازعة المصنف فى نسبة هذا الاصل الى الشافعية حيث قال فى آخر كلامه قال يعنى شيخه فى تحريره ولم يذكر الشافعية هذا الاصل اه وكان المصنف فهم من موافقتهما فى الفرع موافقتهما فى الاصل ويوافقه قول الزركشى فى البحر المحيط بعد نقل أصلهما انه ظاهر مذهبنا اه (وأقول) لا يخفى بعد هذا الاعتذار المذكور بقوله وكان المصنف الخ وبروده مع عدم الاحتياج اليه بل الظاهر الذى لا يمنع منه منقول ولا معقول ان المصنف اطلع على نقل فى المسئلة نعم قد كتب شيخنا الشهاب بخطه بهامش الكمال ما نصه ذكر هذا الاصل ظهير الدين الزنجانى فى كتاب تخريج الفروع على الاصول فقال مسئلة المجاز عند الشافعى رحمه الله خلف عن الحقيقة فى الحكم كما انه خلف عنه فى التكلم ذكر ذلك فى مسائل العلم اه * الثانى ان قضيته عدم الاعتماد عليه ولو مع النية وعبارة العراقى مصرحة به حيث قال الثانية اذا أريد باللفظ معناه المجازى وكان المعنى الحقيقى هنالك مستحيلا فالمجاز عندنا لاغ غير معتمد وعند أبى حنيفة معمول به مثاله اذا قال لعبده الذى هو أسن منه هذا ابنى وأراد به العتق لم يعتق عندنا لان اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له فلغا وقال أبو حنيفة يعتق اه ألا ترى الى قوله وأراد به العتق مع قوله لم يعتق عندنا فانه صريح فى عدم الاعتداد به مع النية لكن قوله لان اللفظ انما

(ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقة خلافا لابى حنيفة) فى قوله بذلك حيث قال فيمن قال لعبده الذى لا يولد مثله لمثله هذا ابنى انه يعتق عليه وان لم ينو العتق الذى هو لازم للبنوة صونا للكلام عن الالغاء وألغيناه كصاحبيه

يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له ينافى ما تقدم من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة الا ان يريد بقوله اذا كان له حقيقة اذا كانت حقيقته ممكنة ومع ذلك ففيه نظر أيضا فسيأتى ان مما يعرف به المجاز الاطلاق على المستحيل انتهى الا ان يريد بعدم الصلاحية مجرد عدم ترتب الحكم عليه * الثالث انه ينبغى ان المراد الاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية أيضا لما ذكره الشارح من العتق فيما اذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد وكان معروف النسب من غيره فان فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعا * الرابع انه ينبغى ان لا يكون عدم الاعتماد عند الاستحالة عاما والا فاعتبار المجاز مع الاستحالة كثير كما فى قوله تعالى واسأل القرية وامثاله وحينئذ فضابط عدم الاعتماد الا أن يكون عدم الاعتماد بالنسبة لما يترتب على المجاز من الاحكام المناسبة لمدلوله كالعتق فى المثال ثم رأيت شيخنا العلامة قال فى قوله اذ لا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر ما نصه احتراز عن مثل قوله وجاء ربك واسأل القرية فان المجاز بالنقصان اعتمد فيه لضرورة الصحة العقلية فى كلام الصادق الى اعتماده وان آل الامر معه الى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل الكلية لا فى الجملة انتهى * الخامس قد يشتبه قبل التأمل ما هنا بقوله الآتى والاطلاق على المستحيل والجواب ان المراد بما هنا انه عند استحالة المعنى الحقيقى يكون المجاز لغوا فلا يترتب عليه حكم والمراد بما سيأتى ان استحالة المعنى الحقيقى دليل على ارادة المعنى المجازى والحاصل ان الاستحالة تدل على ارادة المجاز وهو ما يأتى وبعد ارادته هل يترتب عليه الحكم فيه الخلاف وهو ما هنا فاستحالة البنوة فى قوله لمن هو اسن منه هذا ابنى قرينة على ان المراد لازم البنوة وهو الحرية وهو ما يأتى وبعد أن اريد به لازم البنوة من الحرية هل تثبت الحرية فيه الخلاف وهو ما هنا فكم بين المقامين (قوله اذ لا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر) قال شيخ الاسلام أى لجواز تصحيحه بغير العتق كالشفقة والحنو ولك ان تقول هذا أيضا مجاز الخ (وأقول) يمكن ان يجاب بان المراد ان عدم الاعتماد الغاء هو بالنسبة للاحكام كما تقدم لا مطلقا ولا محذور فى مجرد تصحيحه بما ذكره ولا ينافى ذلك قول الشارح وألغيناه لجواز ان يريد بالالغاء مجرد عدم ترتب الحكم عليه فليتأمل (قوله أو المنقول عنه واليه فالاصل) أى الراجح حمله على المنقول عنه ثم مثل المنقول بقوله صليت (وأقول) ان أراد الحمل فى نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة فليس هذا من باب احتمال اللفظ معناه المنقول عنه والمنقول اليه بل من باب احتماله معناه الحقيقى ومعناه المجازى لان استعمال الصلاة فى غير الدعاء مجاز فى اللغة وان أراد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتى فيما بعد ثم هو أى اللفظ محمول على عرف المخاطب ففى خطاب الشرع الشرعى لانه عرفه ثم اللغوى اهـ وقول الشارح الآتى هناك فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعى معنى عرفى عام أو معنى لغوى أو هما يحمل أولا على الشرعى وان ماله معنى عرفى عام ومعنى لغوى يحمل أولا على العرفى العام اهـ فليتأمل ثم رأيت المحشين قالا ما نصه والنظ للكمال قوله مثالهما الخ أى اذا كان التخاطب بعرف اللغة لا بعرف الشرع ولا بالعرف العام لانه اذا كان التخاطب باحدهما قدم على اللغوى كما يؤخذ مما سيأتى اهـ ويرد عليهما انه اذا كان التخاطب بعرف اللغة كان المثال الثانى من باب احتمال اللفظ معناه الحقيقى

اذ لا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر اما اذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد فانه يعتق عليه اتفاقا ان لم يكن معروف النسب من غيره وان كان كذلك فاصح الوجهين عندنا كقولهم انه يعتق عليه مؤاخذة باللازم وان لم يثبت الملزوم (وهو) أى المجاز (والنقل خلاف الاصل) فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقى والمجازى أو المنقول عنه واليه فالاصل أى الراجح حمله على الحقيقى لعدم الحاجة فيه الى قرينة أو على المنقول عنه استصحابا للموضوع له أولا مثالهما رأيت اليوم أسدا وصليت أى حيوانا مفترسا ودعوت بخير أى سلامة منه ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية

(و) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) فاذا احتمل اللفظ هو حقيقة فى معنى أن يكون فى آخر حقيقة ومجازا أو حقيقة ومنقولا فحمله على المجاز أو المنقول أولى من حمله على الحقيقة المؤدى الى الاشتراك لان المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الاغلب أولى والمنقول لافراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به والمشترك لتعدد مدلوله لا يعمل به الا بقرينة تعين أحد معنييه مثلا الا اذا قيل بحمله عليهما وما لا يمتنع العمل به أولى من عكسه فالاول كالنكاح حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة فى أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز فى الآخر والثانى كالزكاة حقيقة فى النماء أى الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة أيضا أى لغوية ومنقولا شرعيا (قيل) والمجاز والنقل أولى (من الاضمار) فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه مجاز واضمار أو نقل واضمار فقيل حمله على المجاز أو النقل أولى من حمله على الاضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل الى قرينة وقيل الاضمار أولى من المجاز

والمجازى لا من باب احتماله معناه المنقول عنه والمنقول اليه كما هو مراد الشارح ثم رأيت شيخنا العلامة قال مانصه قوله أو المنقول عنه ينبغى أن يكون الحمل عليه لا بالنسبة الى أهل المنقول عنه ولا الى أهل المنقول اليه بل الى غيرهما أما بالنسبة الى أحدهما كأهل اللغة وأهل الشرع فهو محتمل لمعنييه الحقيقى والمجازى فيقدم الحقيقى حيث كان فليتأمل اه (وأقول) ينبغى أن المراد بغيرهما فى قوله بل الى غيرهما ما يعم السامع والمتكلم اذ مجرد ان السامع الحامل غير السامع كون المتكلم أحدهما لا يكفى فى الحمل على المنقول عنه وكونه من تعارض الحقيقة والمجاز بل اذا كان المتكلم أهل اللغة كان المناسب الحمل على المعنى الاول وكان ذلك من تعارض الحقيقة والمجاز لان المنقول عنه هو الحقيقة عند المتكلم والآخر عنده مجاز واذا كان المتكلم الشارع كان الامر بالعكس فليتأمل (قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك) يفيد أن اللفظ بالنسبة الى معنييه المنقول عنه والمنقول اليه ليس بمشترك وان كان لفظا واحدا متعدد المعنى والوضع قال العصام فى بعض كتبه ومما ينبغى أن ينبه عليه ان المثبت فى كتب الميزان رسم المشترك بما تعدد معناه ويكون وضعه لتلك المعانى على السوية بان لا يتخلل بين المعنيين نقل بان يوضع لمعنى ثم ينقل عنه الى آخر لمناسبة بينهما والواقع فى كثير من كتب الاصول ان المشترك ما تعدد معناه ويكون حقيقة فى الجميع ومن تلك الكتب مختصر الشيخ ابن الحاجب اه ثم نازع فيما وقع فى التنقيح وصرح به السيد من زيادة قيد تعدد الوضع فيه وقد نقلناه فيما سبق وعبارة السعد فى شرح الشمسية وان كان الثانى أى ان كان معنى الاسم كثيرا فان كان وضعه للمعانى الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كما وضع لذاك ولم يعتبر النقل من أحدهما الى الآخر سمى اللفظ بالنسبة الى جميع المعانى مشتركا والى أحدها مجملا كالعين للباصرة والجارية والذهب وان لم يكن وضعه للمعانى على السوية بل وضع أولا لاحدها ثم نقل الى الآخر لمناسبة بينهما فاما ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى انه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع والاصطلاح أولا فان ترك سمى منقولا وينسب الى الناقل وان لم يترك فحال استعماله فى المعنى الاول الموضوع هو له يسمى حقيقة وحال استعماله فى المعنى الثانى الذى نقل اليه يسمى مجازا اه وبه يظهر ان تعدد المعنى فى المنقول بالنسبة الى واضعين أحدهما وضعه للمنقول عنه والآخر وضعه للمنقول اليه فيتضح قول الشارح والمنقول لافراد مدلوله الخ واعلم ان المفهوم من تمثيل الشارح لقوله وهو والنقل خلاف الاصل مع تمثيله لقوله بعده وأولى من الاشتراك ان المراد باحتمال اللفظ المذكورات حتى يحمل على ما يحمل عليه منها على التفصيل المبين فى المتن أعم من احتماله لارادتها بعد العلم بثبوتها فان الاسد فى تمثيله الاول قد ثبت مجازيته فى الشجاع والصلاة فيه قد ثبت نقلها على الاصح للصلاة الشرعية واحتماله لاصل ثبوتها ألا ترى قوله فى تمثيله الثانى محتمل فيما يخرج من المال الخ فانه ظاهر فى ان المراد انه محتمل لوجود كونه حقيقة شرعية أو مجازا لغويا فتأمل (قوله قيل والمجاز والنقل أولى من الاضمار) قال شيخ الاسلام ليس المراد بالمجاز هنا مطلقه المقابل للحقيقة بل مجاز خاص وهو المجاز الذى ليس باضمار والا فالاضمار مجاز أيضا ولهذا اقتصر ابن الحاجب على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز اه (وأقول) ومما يدل على ارادة ذلك الخاص أمران الاول انه المتبادر

من

لانّ قرينته متصلة والاصح انهما سيان لاحتياج كل منهما الى قرينة وان الاضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الاول مثال الاول قوله لعبده الذى يولد مثله لمثله المشهور النسب من غيره هذا ابنى أى عتيق تعبيرا عن اللازم بالملزوم فيعتق أو مثل ابنى فى الشفقة عليه فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثانى قوله تعالى وحرم الربا فقال الحنفى أى أخذه وهى الزيادة فى بيع درهم بدرهمين مثلا فاذا أسقطت صح البيع وارتفع الاثم وقال غيره نقل الربا شرعا الى العقد فهو فاسد وان أسقطت الزيادة فى الصورة المذكورة مثلا والاثم فيها باق (والتخصيص أولى منهما) أى من المجاز والنقل فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمله على التخصيص أولى اما فى الاول فلتعين الباقى من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثانى فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل مثال الاول قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى أى مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسى لها فتحل ذبيحته وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيرا عن الذبح بما يقارنه غالبا من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها

من الطلاق المجاز والثانى مقابلته بالاضمار ثم قد يدل كلام الشيخ على استغناء المصنف عن ذكر الاضمار لدخوله فى المجاز كما اقتصر ابن الحاجب على ماذكره وهو ممنوع بل المصنف يحتاج الى افراده بالذكر ليتأتى له حكاية هذا القول ولئلا يتوهم انه أراد بالمجاز ماعدا الاضمار على ماهو المتبادر (قوله لان قرينته متصلة) قال شيخ الاسلام أى به أى بما يحتاجه اذ لا يدرك معناه الا بالاضمار فقرينة الاضمار كون ما يحتاجه لا يدرك الا به بخلاف قرينة المجاز فانها منفصلة خارجة عنه والاصح اكتفى باحتياج كل منهما الى قرينة اه وقال شيخنا العلامة لان الاضمار هو المسمى سابقا بالاقتضاء وقد سبق ان قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم وذلك غاية الاتصال اه (قوله والاصح انهما سيان) أى واستواؤهما لا ينافى ترجيح أحدهما لمدرك يخصه كما فى المثال الآتى وكذا يقال فى قوله وان الاضمار أولى من النقل لا ينافى ترجيح النقل فى بعض الصور لمدرك يخصه كما فى المثال الآتى (قوله لاحتياج كل منهما الى قرينة) أقول وأيضا فقد تكون قرينة المجاز الاستحالة والاستحالة ان لم تكن من قبيل المتصلة كانت مثلها ان لم تكن أبلغ (قوله وهما وجهان عندنا كما تقدم) أى والاصح منهما العتق كما قدمه ولا يرد عليه قول الكمال فى آخر كلامه على ان المختار فى الروضة من زوائده انه لا يحكم بعتقه بمجرد قوله هذا ابنى لما كتبه شيخنا الشهاب بهامشه مما نصه الذى فى الزيادات فى قوله لزوجته يا بنتى لا فى الرقيق وعبارته المختار فى هذا انه لا يقع به فرقة اذا لم تكن نية وأما مسئلة قوله لعبده أو أمته أنت ابنى أو أنت ابنتى فليس فيها فى باب الطلاق ولا فى باب العتق ما يناقض ما فى الشرح من تصحيح العتق اه (قوله فى شرح قول المصنف والتخصيص أولى منهما (فما شك فى استجماعه لها يحمل ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده دون الثانى لان الاصل عدم استجماعه لها) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى ان استجماعه لها وهو الموافقة التى هى الصحة خلاف الاصل الذى هو عدم الاستجماع المذكور اذ الاصل فى كل حادث عدمه وعدم الاستجماع المذكور هو الفساد فالفساد لكونه عدم استجماع هو الاصل فقوله لان الاصل عدم فساده لا يخفى ما فيه من التهافت والتناقض مع قوله بعده لان الاصل عدم استجماعه لها فليتأمل الخ وتبعه فى هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فقال فى قوله لان الاصل الخ قد سلف فى أول الكتاب ان الصحة موافقة الفعل الشرع بان وجد ما يعتبر فيه شرعا فقول الشارح لان الاصل عدم فساده يحل الى قوله الاصل وجود ما يعتبر فيه شرعا وذلك بلا ريب مناقض لقوله الآتى لان الاصل عدم استجماعه لها فليتأمل اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض منهما الا الغفلة وعدم التأمل والعجب انهما أهملا التأمل مع أمرهما به وكأنهما نسيا شروط التناقض التى منها اتحاد المعال مع اختلافه هنا فان المعلل بالاول غير المعلل بالثانى كما هو بديهى من الكلام فكيف مع ذلك يدعى التناقض (فان قيل) بل القائل واحد وهو الشافعى كما يدل عليه قوله وهما قولان للشافعى قلنا اما أولا فهذا لا دليل فيه على انهما له دون غيره بل سياقه صريح فى اختلاف قائلهما غير الشافعى فان ذلك هو المفهوم من قوله فقيل كذا وقيل كذا ولو سلم ان قائلهما هو الشافعى دون غيره فقد قالهما على اعتقادين فكانا بمنزلة ما اختلف قائلهما ولو سلم فقد قالهما فى وقتين قطعا وشرط التناقض اتحاد الوقت

على الاول دون الثانى ومثال الثانى ١٣٤ قوله تعالى وأحل الله البيع فقيل هو المبادلة مطلقا وخص منه الفاسد لعدم حله

وقيل نقل شرعا الى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعى فما شك فى استجماعه لها يحل ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده دون الثانى لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من المجاز الاولى من الاشتراك والمساوى للاضمار أن التخصيص أولى من الاشتراك والاضمار وان الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر المجاز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقد تم بهذه الاربعة العشرة التى ذكروها فى تعارض ما يخل بالفهم مثال الاول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء فقال الحنفى أى ما وطؤه لان النكاح حقيقة فى الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه وقال الشافعى أى ما عقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الاول الاشتراك لما ثبت من ان النكاح حقيقة فى العقد لكثرة استعماله فيه حتى انه لم يرد فى القرآن لغيره كما قال الزمخشرى أى فى غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجا غيره فانكحوا ما طاب لكم من النساء ويلزم الثانى التخصيص حيث قال تحل للرجل من عقد عليها أبوه الصورة

ولعلهما توهما ان المعلل فى الموضعين هو الشارح وغفلا عن كونه حاكيا للكل تعليل عن قائل وعن اشارته فى تقرير القولين الى ملحظ كل قائل فى ذلك التعليل بحيث لا يبقى اشكال بوجه وبيان ذلك ان المعلل بان الاصل عدم الفساد هو قائل الاول وهو ان البيع هو المبادلة مطلقا ووجه هذا التعليل حينئذ ان الآية علقت الحل ابتداء بمطلق المبادلة الا أن يصحبها فساد فصار الحل هو الاصل الثابت الى تحقق الفساد فالفساد على هذا ملحوظ باعتبار كونه مانعا من ثبوت الحل لان وجود المخصص مانع من ثبوت الحكم والاصل عدم المانع فان المعلل بان الاصل عدم الاستجماع الذى هو بمعنى ان الاصل الفساد هو قائل الثانى وهو ان البيع هو المستجمع لشروط الصحة ووجه هذا التعليل حينئذ ان الآية علقت الحل بالبيع المخصوص وهو المستجمع للشروط فثبوت الحل متوقف على اجتماع الشروط فصار اجتماعها ملحوظا ابتداء باعتبار كونه شرطا لثبوت الحل والاصل عدم وجود الشرط والحاصل ان الشئ الواحد يختلف حكمه باختلاف عنوانه والوجه الذى اعتبر فيه ولوحظ به فلما اعتبر الفساد على الاول مانعا من الحل قيل الاصل عدمه لان الاصل عدم المانع ولما اعتبر على الثانى الاستجماع الذى هو بمعنى عدم الفساد شرطا للحل قيل الاصل عدمه لان الاصل عدم وجود الشرط فتأمله فانه فى غاية الحسن والدقة لكنه خفى على الشيخين لان شغفهما بالاعتراض على الشارح منعهما من احسان التأمل وان أمر ابه لا يقال عدم المخصص شرط للحكم والاصل عدم الشرط فيكون الاصل الفساد فلا فرق لانا نقول الملحوظ فى المخصص مانعيته لا شرطية عدمه بدليل ثبوت الحكم عند الجهل بوجود المخصص أو عدمه بخلاف ما جعل شرطا ابتداء لا يكفى جهله بل يضر ولا بد من تحققه فتامل ولا تكن من الغافلين (قوله فى تعارض ما يخل بالفهم) قال شيخ الاسلام أى المقينى لا الظنى انتهى لا يقال بل الظنى أيضا اذ لا ظن مع التعارض لانا نقول هذا انما يصح لو كان احتمال المتعارضين على السواء فى صور أولوية أحدهما مع رجحان أحدهما فى غيرها وليس كذلك كما يعلم من توجيه الشارح للراجح فى هذه المسائل نعم يمكن ان يحف أحدهما بقرينة توجب المعارضة على السواء فى الاولى ومع رجحانه فى الثانية كما لا يخفى ولا يتجه حينئذ الا العمل بقضية ذلك من الاحتياج الى المرجح لاحدهما فى الاول وتقديم الآخر فى الثانى وبهذا يظهر ما فى شرح المحصول للاصفهانى فى هذا المقام (قوله فقيل هى مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقلت اليها شرعا) أورد شيخنا العلامة ههنا ما ملخصه ان قول الشارح فقيل انها مجاز خلاف ما مشى عليه المصنف من انها منقولة اه (وأقول) هذا مما يتعجب منه لان الشارح ذكر هذا القول فى معرض التمثيل لهذه القاعدة ولم يذكر انه مختار المصنف ولا انه راجح ولا هو بصدد ذلك وقد علمت أن المثال مما يكفيه الاحتمال بل مجرد الفرض والتقدير فكيف بما قيل فهذا الايراد فى غاية السخافة كما لا يخفى على ذوى اللطافة (قوله وقد يكون المجاز) قال شيخ الاسلام قد للتحقيق اه (أقول) أى لان كون المجاز بهذه المذكورات كثير لا قليل (قوله بالشكل أو صفة ظاهرة) ينبغى ان المراد بالمشابهة فيهما وعبارة المنهاج والمشابهة كالاسد للشجاع والمنقوش اه وعبارة الاسنوى فى شرحه النوع الثالث المشابهة وهى تسمية الشئ باسم ما يشابهه اما فى الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع أو فى

الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استعرنا له اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي اه (قوله أو صفة ظاهرة) أى ظاهرة الثبوت لموصوفها فقوله لظهور الشجاعة أى ظهور ثبوت الشجاعة له ونسبتها اليه ويحتمل ان المراد ظهور ادراك ذلك للاطلاع على شجاعته بالمشاهدة بخلاف البخر للاحتياج في ادراكه الى مخالطته والقرب منه وهو غير معتاد (قوله أو ظنا لا احتمالا) ينبغي ان المراد الظن والاحتمال باعتبار ما من شأنه في نفسه فلا يرد انه قد يظن عتق العبد في المستقبل بنحو وعد السيد وان العصير قد يحصل اليأس من تخمره لعارض فينتفي ظن تخمره (قوله وبالضد) أى الضدية وكأنه على حذف المضاف أى ضدية الضد وقضية هذه العلاقة صحة التجوز باطلاق لفظ البياض على السواد ولفظ القيام على القعود والعكس مثلا (قوله والمجاورة) لم أر لها ضبطا وقضية اطلاقها صحة التجوز باطلاق نحو لفظ الارض على النابت فيها من شجر وغيره ولفظ الشفة على الاسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد (قوله والزيادة والنقصان) قال العلامة ابن جماعة أوردوا ذلك في أنواع العلاقة فيكون علاقة وفيه حينئذ بحث لانه يتعين ان يصدق عليه العلاقة وهو اتصال أمر بأمر في معنى وفي النفس من الصدق عليه حينئذ شئ اه (وأقول) يمكن ان يجاب بان في تعبيرهم بالعلاقة بالنسبة لهذين النوعين تسمحا اذ لا حاجة الى العلاقة فيهما فان اللفظ لم يخرج عن موضوعه في استعماله في غيره فليتأمل (قوله نحو واسأل القرية أى أهلها) قال المصنف ولقائل أن يقول يحتمل ان الله تعالى خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الاصل عدم هذا الاحتمال لانا نقول هذا معارض بان الاصل عدم المجاز اه وفي العضد وقولهم واسأل القرية حقيقة فانها تجيبك أو ان الجدار خلقت فيه ارادة ضعيف اه وقوله فانها تجيبك قال السيد لان الله سبحانه قادر على انطاقها وزمان النبوة زمان خرق العوائد فلا يمتنع نطقها بسؤال النبي عليه الصلاة والسلام اه وقوله ضعيف قال السيد لان جواب الجدار غير واقع على وفق الاختيار في عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بتحدى النبي عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما نحن فيه هكذا في الاحكام وأما خلق الارادة في الجدار فليس مما جرت به العادة فلا يقع الا بالتحدى أيضا اه (قوله فقد تجوز أى توسع بزيادة كلمة أو نقصها الخ) قد أطال ههنا شيخنا العلامة بما ملخصه ان الشارح نبه بقوله أى توسع على ان المجاز ههنا بغير المعنى المتقدم وهو كلمة تغير اعرابها بزيادة أو نقصان أو الاعراب المتغير اليه المذكور وان هذا اختيار السكاكي وان الذي عليه الاصوليون كما صرح به السيد في حاشية المطول هو القول الثاني المذكور بقول الشارح وقيل يصدق الخ وأراد بذلك الاعتراض على الشارح حيث رجح قول غير الاصوليين وضعف قول الاصوليين مع انه في تقرير كلامهم (وأقول) لا نسلم انه نبه بذلك على ان المجاز ههنا بالمعنى الذي ذكره بل يحتمل انه نبه بذلك على ان المجاز ههنا بمعنى المتوسع فيه بل هو المتبادر من عبارته ولهذا قال الكمال انه نبه بقوله أى توسع على الخلاف في ان ما ذكر من الزيادة والنقصان مجاز بالمعنى الاصطلاحي أم بمعنى المتوسع فيه وهو معنى لغوى اه ولا خفاء

فاسدا بناء على تناول العقد الفاسد كالصحيح وقيل لا يتناوله ومثال الثاني قوله تعالى ولكم في القصاص حياة أى في مشروعيته لان بها يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاما أو في القصاص نفسه حياة لورثة القتيل المقتصين بدفع شر القاتل الذى صار عدوا لهم فيكون الخطاب مختصا بهم ومثال الثالث قوله تعالى واسأل القرية أى أهلها وقيل القرية حقيقة في الاهل كالابنية المجتمعة لهذه الآية وغيرها نحو فلولا كانت قرية آمنت ومثال الرابع قوله تعالى وأقيموا الصلاة أى العبادة المخصوصة فقيل هى مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقلت اليها شرعا (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل) كالفرس لصورته المنقوشة (أو صفة ظاهرة) كالاسد للرجل الشجاع دون الرجل الابخر لظهور الشجاعة دون البخر في الاسد المفترس (أو باعتبار ما يكون) في المستقبل (قطعا) نحو انك ميت (أو ظنا) كالخمر للعصير (لا احتمالا) كالحر للعبد فلا يجوز أما باعتبار ما كان كالعبد لمن عتق فتقدم في مسئلة الاشتقاق (وبالضد) كالمفازة للبرية المهلكة (والمجاورة) كالراوية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار (والزيادة) نحو ليس كمثله شئ فالكاف زائدة والا فهى بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال

والقصد بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو واسأل القرية أى أهلها فقد تجوز أى توسع بزيادة كلمة أو نقصها وان لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل وسؤال القرية فى سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز فى الاسناد (والسبب للمسبب) نحو للامير يد أى قدرة فهى مسببة عن اليد ولها بها (والكل للبعض) نحو يجعلون أصابعهم فى آذانهم أى أناملهم (والمتعلق) بكسر اللام (للمتعلق) بفتحها نحو هذا خلق الله أى مخلوقه ورجل عدل أى عادل (وبالعكوس) أى المسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لانه سبب له عادة والبعض للكل نحو فلان عليه ألف راس من الغنم والمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرها نحو بأيكم المفتون أى الفتنة وقم قائما أى قياما (وما بالفعل على ما بالقوة)

فى ان هذا المعنى اللغوى قد ذكره الاصوليون فى عداد أنواع المجاز ولهذا قال الصفى الهندى فى نهايته وثانى عشرها أى جهات التجوز المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ عند من يجعل الكاف زائدة واذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ما تقدم كان كل ما تقدم أولى لان فيه زيادة لا معنى لها وهو غير مرضى عند الفصحاء وثالث عشرها عكسه كقوله تعالى واسأل القرية وستعرف انه اذا وقع التعارض بين الاضمار والمجاز أيهما أولى اه ولما قال البيضاوى فى المنهاج فى سياق عد أنواع العلاقات تبعا للامام فى المحصول والزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شئ واسأل القرية شرحه الاسنوى بقوله العاشرة أى من العلاقات الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شئ فان الكاف زائدة بتقدير ليس مثله شئ الخ ثم قال الحادية عشرة النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيحكم بنقصانها كقوله تعالى واسأل القرية أى أهل القرية الخ ومثله فى شرح المصنف وغيره وهو فى غاية الظهور فى المعنى الذى بدأ به الشارح الا ترى قول الاسنوى كالمصنف وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها الخ فانه مصرح بأن التجوز هنا بمعنى زيادة كلمة بل كلام الهندى نص فى ذلك ألا ترى قوله عند من يجعل الكاف زائدة وقوله لان فيه زيادة لا معنى لها وهؤلاء أئمة أصوليون فى صدد تقرير كلام الاصوليين مقدمون على مثل السيد فى نقل الاصول بلا تردد من عاقل وقد ذكروا هذا المعنى اللغوى وحينئذ فان أراد السيد بكون الاصوليين على القول الثانى أنهم لم يذكروا الاول الذى بدأ به الشارح فهو ممنوع منعا فى غاية الوضوح مؤيدا بأن من يقدم عليه فى نقل الاصول قرر هذا المعنى فى سياق تقرير كلام أهل الاصول غاية ما فى الباب أن يلزم مخالفة الظاهر فى ذلك السياق والامر فيه هين لا يقال لزوم ما ذكر يدل على ارادتهم القول الثانى لانا نقول مجرد ذلك لا يقاوم الصرائح التى تقررت فى ارادة الاول على انه يحتمل احتمالا قريبا ان يريد السيد مجرد نفى الاول عن الاصوليين بالمعنى الذى ذكره صاحب المفتاح وهو الكلمة التى تغير اعرابها أو الاعراب المتغير اليه لا بالمعنى الذى أراده الشارح وهو التوسع المذكور فلا اشكال أصلا وبما تقرر يظهر اندفاع ما فى حواشى التلويح الخسروية فى هذا المقام (قوله حيث استعمل نفى مثل المثل الخ) المقصود انه استعمل مثل المثل فى نفس المثل والقرية فى أهلها فان ذلك هو محل التجوز دون النفى والسؤال ويجوز أن يريد ان التجوز فى لفظ اسأل كما سيأتى عن السيد فى الكلام على قوله كما فى قوله واسأل القرية فى شرح قول المصنف وعدم وجوب الاطراد (قوله وليس ذلك من المجاز فى الاسناد) أى لان الاسناد فيه على هذا التقدير الى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه (قوله والسبب للمسبب الخ) ينبغى ان التقدير وسببية السبب منسوبا للمسبب وكلية الكل منسوبا للبعض وتعلق المتعلق منسوبا للمتعلق لان العلاقة هى السببية والكلية والتعلق (قوله وما بالفعل على ما بالقوة) فيه أمران الاول ان قضية سياقه ان التقدير وقد يكون بما بالفعل على ما بالقوة ولا يخفى فساده فلا بد فى تصحيحه من المصير الى حذف المضافين والتقدير وقد يكون باطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أى باطلاق لفظ الشئ المتصف بصفة بالفعل على الشئ المتصف بتلك الصفة بالقوة كاطلاق لفظ المسكر الموضوع للخمر المتصف بالاسكار بالفعل على الخمر المتصف به بالقوة وانما قدم على هذا قوله وبالعكوس لعدم تأتيه فيه اذ اللفظ المتناول لما بالقوة حقيقة

متناول لما بالفعل كذلك أيضا كلفظ الخمر فانه متناول حقيقة للمسكر بالفعل والثانى انه قد يعبر عن هذا بمجاز الاستعداد وأورد عليه ان هذه العلاقة يغنى عنها قوله فيما مرّ أو باعتبار ما يكون أى يؤل اليه وأجيب بالمنع فان المستعد للشئ قد لا يؤل اليه بأن يكون مستعدا له ولغيره قال شيخ الاسلام وفيه نظر لان ماذكره فيه آت فى اعتبار ما يكون ظنا مع أنّ الجواب بذلك لا ينحصر فيما ذكره آخرا اه (وأقول) يمكن الفرق بأن النظر فيما سبق الى مجرّد الاول اليه وهنا الى مجرّد الاستعداد فليتأمل (قوله كالمسكر للخمر فى الدن) لا يخفى ان المثال يكفى فيه صدقه على تقدير فلا ينافى انه لا يتعين فى مثل هذا كونه مجازا كما يعلم من قول المصنف السابق ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة فى الحال أى حال التلبس مع ماشرحنا به (قوله وقد يكون المجاز فى الاسناد) قال شيخ الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مر انتهى (وأقول) ينبغى أن يراد بمطلقه ما يسمى بلفظ المجاز اذ ليس بين المجاز المار تعريفه والمجاز فى الاسناد قدر مشترك لاختلاف حقيقتهما لان ذاك لفظ مخصوص وهذا اسناد كذلك الا ان يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الامرين الصادق بكل منهما والثانى أنّ المعنى قد يقتضى تعلق قوله فى الاسناد بالمجاز بمعنى التجوز لكن الموجود فى عبارة المصنف ما هو ضمير المجاز وهو لا يعمل وان عبر الشارح بالاسم الظاهر ايضاحا للمعنى فينبغى تعلقه اما بيكون حالا لها على التمام أو بمحذوف حالا لها على النقصان والمعنى وقد يكون المجاز كائنا فى الاسناد أى فى عداده ومن افراده (قوله بأن يسند الشئ لغير من هو له لملابسة بينهما) قال شيخنا العلامة عرفه البيانيون باسناد الفعل أو معناه الى ملابس له غير ما هو له بتأول فخرج نحو قولك الحيوان جسم وقولك جاء زيد غالطا مريدا عمرا وقول الدهرى أنبت الربيع البقل وقولك جاء زيد وأنت تعلم انه لم يجئ والثالث والرابع داخلان فى عبارة الشارح انتهى (وأقول) مازعمه من دخول الثالث والرابع ممنوع منعا واضحا اما الرابع فلخروجه بقوله لملابسة بينهما ضرورة ان الاسناد فيه ليس لاجل الملابسة واما الثالث فلخروجه بقيد الحيثية المفهومة من قوله غير ما هو له أى من حيث انه غير ما هو له لان الامور التى تختلف بالاعتبار يعتبر فيها قيد الحيثية حتى انه يكون بمنزلة المذكور كما هو مشهور والاسناد هنا ليس الى غير ما هو له من حيث انه غير ما هو له ضرورة اعتقاد المتكلم أنه الى ما هو له فتدبر (قوله فمعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها) قال شيخنا العلامة يعنى فزاد المسند مجاز فى ازداد ووقع بين الفاعل وهو ضمير المؤمنين والمفعول وهو ضمير الآيات قلب فجعل كل مكان الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف والاقرب ما قاله العضد ان زادت مجاز فى التسبب العادى أى تسببت فى الزيادة على ان فى تأويل الشارح نظرا من وجه آخر وهو ان زاد القاصر وازداد مطاوعا زاد المتعدى كما صرح به فى شرح خطبة الكتاب فهما بمعنى واحد وزاد فى الآية على التأويل المذكور قاصر كما لا يخفى على المتأمل اه (وأقول) لا يخفى على متأمل محافظ على القواعد خروج هذا الاعتراض عن قانون البحث فهو غير متوجه وذلك لانه أورده على الشارح بدليل قوله على ان فى تأويل الشارح نظرا من وجه آخر مع ان الشارح حاك له عن القوم المذكورين لانه فى تقرير قولهم ولم ينتصب لاختياره ولا للاحتجاج له وقد اشتهر انه لا تعترض الحكاية فالشيخ لفرط شغفه بالاعتراض على الشارح وقع فى مخالفة القانون من حيث لا يدرى مع ان

كالمسكر للخمر فى الدن (وقد يكون) المجاز (فى الاسناد) بان يسند الشئ لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا أسندت الزيادة وهى فعل الله تعالى الى الآيات لكون الآيات المتلوة سببا لها عادة (خلافا لقوم) فى نفيهم المجاز فى الاسناد فمنهم من يجعل المجاز فيما يذكر منه فى المسند ومنهم من يجعله فى المسند اليه فمعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها وعلى الثانى زادهم الله تعالى

اعتراضه هذا بقرض توجيهه مدفوع * اما الوجه الاول منه فما زعمه فيه من التعسف ممنوع
اذلا تعسف فى القلب كيف وقد قبله السكاكى مطلقا وقال انه مما يورث الكلام ملاحة وقبله
صاحب التلخيص حيث اشتمل على نكتة غير الملاحة التى أورثها نفس القلب وهى هنا المبالغة
فى سببية الآيات حتى كانها فاعل الزيادة * وأما الوجه الثانى منه فان كان حاصله ان زاد فى
الآية على التاويل قاصر فهو بمعنى ازداد فلا يصح ان يكون مجازا عنه لاتفاقهما فى المعنى فلا
معنى للتجوز باحدهما عن الآخر كان مندفعا بل لم يكن له منشأ الا الالتباس لان اتفاقهما
فى المعنى ليس بحسب الاصل بل بواسطة التجوز فلا يكون مانعا منه ومما يدل على ان زاد فى
الآية هو المتعدى لا القاصر تعديه الى المفعول به وهو ضمير المؤمنين فلولا انه المتعدى اصالة
لما صح نصبه لذلك الضمير على المفعولية وبهذا يندفع أيضا قول شيخنا الشهاب ما نصه ويمكن
ان تقول ان زاد يصح ان يستعمل بمعنى ازداد اذا كان زاد مطاوع الزاد المتعدى وحينئذ فلا
يكون مجازا انتهى وجه اندفاعه ان تعديه ههنا مانع من كونه المطاوع لزاد المتعدى وموجب
لكونه هو زاد المتعدى تجوز به عن اللازم على ان مجرد الصحة لا يمنع من المقصود لان هؤلاء
القوم فى مقام تاويل الآية لما قام عندهم من الادلة على نفى المجاز فى الاسناد فيكفيهم صحة
كون زاد ههنا هو المتعدى وان صح أيضا ان يكون هو القاصر لانهم ليسوا فى مقام الاستدلال
بالآية حتى يرد عليهم احتمال وجه آخر بل فى مقام تاويلها اليوافق ما ثبت عندهم بادلة أخرى
فاحسن التامل فى المقام ثم لقائل أن يقول ان تعديه الى المفعول به مانع من التجوز به عن
اللازم لان التعدى واللزوم يدوران على المعنى فاذا كان بمعنى اللازم كيف يتعدى الى
المفعول به الا ان يمنع دورانهما كليا على المعنى فليتامل (قوله اطلاقا للآيات) قال شيخنا
العلامة أى اضميرها واطلاق الآيات أو ضميرها عليه تعالى مع كون الاسماء توقيفية محل منع
انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما لا وجه له اما أولا فلان كون الاسماء توقيفية أحد أقوال
فيها فلا توجه لهذا الاعتراض حتى يثبت ان هؤلاء القوم من القائلين به وذلك غير معلوم فالجزم
بالاعتراض من غير اثبات ما يتوقف عليه بل من غير تعرض له رأسا فاسد قطعا وقد قرر الائمة
انه لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال لكن الشيخ كثيرا ما يهمل ذلك غفلة عما ذكر أو محافظة
على ترويج اعتراضه واما ثانيا فلو سلم ان هؤلاء القوم من القائلين بذلك لم يتوجه عليهم هذا
الاعتراض لان هذا الاطلاق فى كلام الله تعالى والخلاف انما هو فى اطلاق غيره تعالى فحاصل
كلامهم انه تعالى أطلق هنا ضمير الآيات على ذاته تعالى وهذا غير محل النزاع قطعا بل هذا من
جملة التوقيف الوارد نعم يتوجه عليهم انه يلزم اثبات التوقيف بمجرد الاحتمال لاحتمال الآية بغير
هذا الوجه من التاويل كالتأويل الاول وكالاسناد المجازى الذى هو مذهبنا وأن يجوز اطلاق
الآيات عليه تعالى فى سائر المحال لورود التوقيف به لكن هذا شئ آخر غير ما أورده الشيخ كما لا
يخفى مع انهم يمكنهم دفعه بانه قام عندهم ما يمنع الاسناد المجازى ولما أورد عليهم الآية ذكروا فى
دفعها عنهم هذا التاويل على سبيل الاحتمال الكافى فى مثل ذلك فكانهم قالوا لا ترد علينا
الآية لاحتمالها هذا المعنى فليتامل (قوله ومنع الامام الرازى الحرف مطلقا) أقول لا ينافى
نقل المصنف الاطلاق عنه وقول الشارح فى تفسيره أى قال لا يكون فيه مجاز افرادا لا بالذات

اطلاقا للآيات عليه تعالى
لاسناد فعلها اليها (و) قد
يكون المجاز (فى الافعال
والحروف وقالا ابن
عبد السلام والنقشوانى)
مثاله فى الافعال ونادى
أصحاب الجنة أى ينادى
واتبعوا ما تتلوا الشياطين
أى تلته وفى الحروف فهل
ترى لهم من باقية أى ما ترى
(ومنع الامام) الرازى
(الحرف مطلقا) أى قال
لا يكون فيه مجاز افرادا لا
بالذات ولا بالتبع لانه لا يفيد
الا بضمه الى غيره فان ضم
الى ما ينبغى ضمه اليه فهو
حقيقة أو الى ما لا ينبغى
ضمه اليه فمجاز تركيب

ولا بالتبع قول المحصول اما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لجواز انه أراد بالمجاز بالذات مجاز الافراد مطلقا بدليل قوله عقب ذلك لان مفهومه غير مستقل بنفسه بل لابد وان ينضم الى شئ آخر لتحصل الفائدة فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة والا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد انتهى وبذلك يتضح ان كلام الامام في هذا المقام في مجاز الافراد دون مجاز التركيب (قوله قال النقشواني من أين انه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد) أقول هذا أحد أمرين اعترض بهما على الامام والامر الثاني انه لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لما دخل فيه الحقيقة بالذات ولو كان كذلك ما صح ماذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف فانه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة بيان الملازمة هو انه لو تعذر دخول المجاز في الحرف وحده بل في التركيب لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في التركيب فكونه حقيقة أو مجازا انما يكون في التركيب لا في المفرد وليس كذلك لما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف وقد حكى الاصفهاني الامرين في شرحه للمحصول معبرا عن الاول بقوله ثم نقول ما الدليل على انه اذا ضم الى مالا ينبغي ضمه اليه فهو مجاز في التركيب لا في الافراد ولم لا يجوز أن يكون المنضم الى شئ غير ملائم له يصير قرينة في المجاز المفرد وهذا كما تقول في لفظ الاسد اذا ضم الى مالا ينبغي أن ينضم اليه بان تقول رأيت أسدا يرمي صار ذلك قرينة دالة على انه أراد بلفظ الاسد معناه المجازي وهذا مجاز في المفرد دون التركيب انتهى ثم أجاب عن الامرين أما عن الاول فبقوله فالجواب عنه أن تقول الدليل عليه ما بينا من كون الحرف لا يفيد معنى أصلا عند الافراد بل يجري مجرى المهملات فاستحال ان تفيده القرينة ماذكرتم واما المثال المستشهد به فهو فاسد اما أولا فلان قوله رأيت أسدا لا يفتقر في كونه حقيقة الى قرينة أصلا الى آخر ماذكره واغماض كتبه لسقم النسخة الواقعة لي منه في هذا المحل وأشار بقوله ما بينا الخ الى ما بسطه قبل مما حاصله ان الحروف موضوعة لنسب مخصوصة بين الشيئين والنسب المخصوصة بين الشيئين بدون ذكر المنتسبين لا تفهم أصلا قال والقضية الاولى نقلية نقلها ابن الحاجب في كتبه الادبية والاصولية والقضية الثانية بديهية انتهى (قلت) ولعل سكوت الشارح على كلام النقشواني وعدم تعرضه لهذا الجواب لانه لا يسلم القضية الثانية ولا بداهتها بل النسب المذكورة تفهم في الجملة بدون ذكر المنتسبين وان لم يتعين الا بذكرهما أو يسلمها لكنه يمنع الاستحالة المذكورة اذ توقف أصل دلالة الحرف على المضموم اليه لا ينافي كون ذلك المضموم قرينة على التجوز بالحرف واستعماله وحده في مناسب معناه الموضوع له وأما عن الثاني فبقوله لا نسلم ان ماذكره في الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تتطرق الى الحروف غاية ما في الباب انه ذكر معاني الحروف ولم يذكر ان الحروف تفيدها عند الافراد بل معناه انها معان تفيدها عند التركيب على ما يقتضيه حده وعرف من مذهبه انتهى (قوله نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل) أي عليها قال شيخ الاسلام استعمل في التي للظرفية للاستعلاء لعلاقة هي مشابهة تمكنهم على الجذوع كتمكن المظروف في ظرفه انتهى وقضيته ان ذلك من قبيل الاستعارة وقد يقال ظاهر كلام النقشواني انه من قبيل المجاز المرسل والقرينة الضم الى مالا ينبغي فهو قريب من جعل

قال النقشواني من اين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل أي عليها (و) منع أيضا (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز (الا بالتبع) للمصدر أصلهما فان كان حقيقة فلا مجاز فيهما واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز في أصلهما

الاستحالة قرينة (قوله وبان الاسم المشتق يراد به الخ) وبان اسم الفاعل يراد به المفعول واسم المفعول يراد به الفاعل من غير تجوز فى أصلهما كما ذكر ذلك الاصفهانى فى شرح المحصول حيث قال الثانى أى من وجوه النظر قوله المشتق لايدخل عليه المجاز الابعد الدخول على المصدر يبطل باسم الفاعل اذا أريد به المفعول واسم المفعول اذا أريد به الفاعل مع عدم دخول المجاز فى المصدر كما يأتى فى أمثلة المجاز انتهى (قوله وكان الامام فيما قاله نظر الى الحدث مجردا عن الزمان) أقول عبارة الامام ظاهرة فى موافقة هذا الجواب فانه قال واما الفعل أى واما عدم دخول المجاز فيه بالذات فهو لفظ دال على ثبوت شئ لموضوع غير معين فى زمان معين فيكون الفعل مركبا من المصدر وغيره فلما لم يدخل المجاز فى المصدر استحال دخوله فى الفعل الذى لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشئ انتهى ثم قال واما المشتق فلم يتطرق المجاز الى المشتق منه لا يتطرق الى المشتق الذى لا معنى له الا انه أمر ما حصل له المشتق منه انتهى فتامل قوله فلما لم يدخل المجاز فى المصدر الخ وقوله فلم يتطرق المجاز الى المشتق منه الخ تجده كالصريح بان كلامه ليس الا باعتبار مجرد المصدر فى نفسه لا باعتبار قيد الزمان الخارج عنه واما ما أجاب به الكمال وقال انه الاقرب فيتوجه عليه ان المصدر فى القسم الثانى من الاستعارة التبعية الذى ذكره وحمل عليه كلام الامام لا تجوز فيه فى نفسه اذ الضرب فى نفسه فى طرفى المشبه والمشبه به بمعنى واحد بل باعتبار قيد الزمان الخارج عن المصدر فالحمل عليه خروج عن ظاهر عبارة المحصول المذكورة ففى دعوى الاقربية نظر وكذا فى قوله ومن تامل كلام المحصول ظهر له سلوك الامام طريق البيانيين انتهى والله سبحانه ولى التوفيق ثم يرد على جواب الشارح ما تقدم عن الاصفهانى وهو اسم الفاعل اذا أريد به المفعول واسم المفعول اذا أريد به الفاعل مع عدم التجوز فى المصدر أى نحو من ماء دافق أى مدفوق وسر كاتم أى مكتوم وحجابا مستورا أى ساترا وانه كان وعده مأتيا أى آتيا على أحد الاقوال الا ان يجيب بان الامام يمنع التجوز فى ذلك اذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء عن التجوز فيه أو يمنع عدم التجوز فى المصدر لجواز ان يكون اسم الفاعل انما تجوز به عن المفعول بعد التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول انما تجوز به عن الفاعل بعد التجوز بمصدر المجهول عن المعلوم فليتامل (قوله ولايكون المجاز فى الاعلام الخ) أقول ههنا مقامان * الاول ان العلم باعتبار استعماله فى المعنى العلمى هل هو مجاز أولا والثانى انه هل يصح التجوز باستعماله فى معنى آخر مناسب للمعنى العلمى ولا يخفى ان كلام المصنف كغيره ليس الا فى المقام الاول وهو الذى خالف فيه الغزالى وبه يصرح تقرير الشارح لكلامه الاتى الى قوله لصحة الاطلاق عند زوالها وقوله لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وحينئذ فكلام المصنف هذا لا ينافى التجوز باستعمال العلم فى معنى مناسب للمعنى العلمى وانك اذا قلت مثلا رأيت اليوم حاتما وأردت به شخصا معينا لكونه شبيها بحاتم فى الجود كان مجازا لكونه استعارة تصريحية وهى من اقسام المجاز ولما التبس الحال على الكورانى ولم يتنبه للتمييز بين المقامين ولم يراجع مبسوطات الائمة ليعرف ان فرض هذه المسئلة ماذا وتوهم ان كلام المصنف فى المقام الثانى وان خلافية الغزالى فيه خبط خبط عشواء وقال ما نصه وما ذهب اليه المصنف

وبان الاسم المشتق يراد به الماضى والمستقبل مجازا كما تقدم من غير تجوز فى أصله وكان الامام فيما قاله نظر الى الحدث مجردا عن الزمان (ولايكون) المجاز (فى الاعلام) لانها ان كانت مرتجلة

خلاف

خلاف ما عليه المحققون اذ قالوا اذا قلت رأيت حاتما وأردت به شخصا معينا وانما أطلقت عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به فى الجود فهو مجاز لكونه استعارة تصريحية وهى مجاز لغوى عند المحققين وكذلك اذا قلت رأيت اليوم أبا لهب واردت شخصا معينا وقصدت كونه كافرا مثله يكون استعارة فما ذكره الغزالى هو كلام فى غاية الحسن والدقة فلا وجه لعدم قبوله انتهى فما أحقه بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وقوله

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

ثم رأيت شيخ الاسلام اشار الى مضمون ما ذكرته فراجعه وفى شرح المنهاج للمصنف واعترض النقشوانى على قولهم ان المجاز لا يدخل فى الاعلام بأن القائل يقول جاءنى تميم أو قيس وهو يريد طائفة من بنى تميم وهذا مجاز لا حقيقة وتميم اسم علم فقد تطرق المجاز الى العلم لما بين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق وفى هذا الاعتراض نظر انتهى (قلت) ويمكن توجيه النظر بان المنفى مجازية العلم باعتبار معناه العلمى لا مطلقا كما علم مما تقرر ولعل هذا الاعتراض بالنظر لمن أطلق نفى المجازية عنه وقد علم مما ذكرهنا ومما سبق فى الكلام على تعريف الحقيقة ان الاعلام تتصف بكل منهما خلافا للامام وغيره (قوله أى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية) أقول يجوز حمل ال فى العلمية على الحضور أى لغير العلمية الحاضرة فيخرج عنه ما استعمل علما ثم نقل علما آخر ايضا وبذلك يندفع ما أورده شيخ الاسلام كالكمال هنا (قوله فواضح) قال شيخنا العلامة غير واضح اذ المجاز يكفى فيه سبق الوضع بمجرده انتهى (وأقول) لا وجه للتوقف فى وضوحه بالنسبة للشق الثانى وهو المنقولة لغير مناسبة اذ النقل لغير مناسبة ينافى اعتبار العلاقة المعتبرة فى المجاز التى هى مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فينافى المجاز وأما بالنسبة للشق الاول وهو المرتجلة المفسرة بالتى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف فى محله وقد سبقه اليه غيره كالكمال واشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتعبيرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب أى من انه اذا لم يسبق الاستعمال فى معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب انه اذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفى سبق الوضع وتوجه افادة العبارة له بحملها على الكناية وهى اطلاق اللفظ مرادا منه لازم معناه لان الوضع لازم للاستعمال أى بحسب الغالب واللزوم فى الكناية يكتفى فيه بمثل ذلك كما يعرف من محله فيثبت الوضوح ويندفع التوقف فيه (قوله وعدمها أولى) أقول من وجوه الاولوية اعتبار العلاقة للمجاز وهى منتفية عن العلم قطعا (قوله ويعرف المجاز أى المعنى المجازى) أقول فيه اطلاق المجاز على المعنى وهو صحيح خلافا لبعضهم فقد قال فى التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وجعله على خطا العوام من خطا الخواص انتهى (قوله بتبادر غيره) قال العضد يرد عليها أى على هذه العلامة المشترك اذا استعمل فى معناه المجازى اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شئ منها وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان أجيب بانا لا نسلم انه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لا على التعيين وهو غيره قلنا لو صح ذلك لصدق على المعنى انه

أى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل فواضح أو لمناسبة كمن سمى ولده مباركا لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الاطلاق عند زوالها خلافا للغزالى فى متلمح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحارث فقال انه مجاز لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وهذا خلاف فى التسمية وعدمها أولى (ويعرف المجاز أى المعنى المجازى للفظ (بتبادر غيره) منه الى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسياق

يتبادر غيره اذ غير المعين غير معين وذلك علامة المجاز فليكن مجازا فى المعين فلا يكون مشتركا بل متواطئا انتهى ثم حكى فى الجواب ما بينه السيد بقوله وتحرير الجواب انه انما يصح ماذكرتم من لزوم كونه مجازا فى المعين وحقيقة فى غير المعين حتى لا يكون مشتركا بل متواطئا أن لو تبادر الى الفهم مفهوم أحدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك الذى هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانا نعلم ان المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ يصلح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل فى خصوصية أحدهما لكنا لا نعلمه بل نجزم ان المراد اما هذا المعين واما ذلك المعين وهذا هو المراد بتبادر غيره وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازى فنحن نجزم بارادة معين مغاير للمعنى المجازى وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شئ من المعنيين انه يتبادر غيره بل هناك يتردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة انتهى (قوله ويؤخذ مما ذكر ان التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة) أقول وجه الاخذ ان الغير فى قول المصنف ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة ليس المراد به فى الواقع الا الحقيقة فاذا كان المجاز يعرف بتبادر غيره الذى هو بحسب الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة الذى هو ذلك الغير يعرف بتبادره من غير قرينة وهذا فى غاية السداد والوضوح وليس مبنيا كما ترى على انعكاس العلامة فان قيل لا نسلم ان ذلك الغير ينحصر فى الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله قلنا اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بتبادر المعنى منه لان تبادر المعنى من اللفظ انما يتصور حين استعماله فى المعنى وأما معرفة أن معناه كذا للعلم بانه وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ فاللفظ الذى يتبادر منه المعنى لا يكون الا الحقيقة فتدبره وحينئذ لا يرد ما يقال ان هذه العلامة للحقيقة تنتقض بالمشترك لانه لا يتبادر شئ من معانيه أما أولا فالعلامة لا يجب انعكاسها كما علمت فلا يضر تخلف هذه العلامة عن المشترك وأما ثانيا فلا نسلم الانتقاض المذكور أما على قول الشافعى ومن وافقه ان المشترك عند تجرده من القرائن ظاهر فى معنييه أو معانيه فظاهر واما على قول غيره فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر منه على البدل كما تقدم ايضاحه فى كلام السيد السابق قريبا وذلك كاف كما لا يخفى ثم رأيت ما سيأتى عن شرح المنهاج للمصنف واذا علمت ذلك علمت بطلان ما شنع به شيخنا العلامة حيث قال فى قول الشارح ويؤخذ مما ذكر الخ ما نصه الذى يؤخذ من الاثبات هو النفى فالماخوذ فى معرفة الحقيقة هو ان انتفاء تبادر غير المعنى علامة الحقيقة لا تبادر المعنى كما قاله الشارح والا انتقض بالمشترك ويدل لما قلنا قول العضد ومنها ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة انتهى ثم اعلم ان هذا الاخذ مبنى على وجوب انعكاس العلامة وقد نقله الشارح فيما مر انتهى ووافقه شيخنا الشهاب على مضمونه وذلك لانك قد علمت بطلان الحصر فى قوله الذى يؤخذ من الاثبات هو النفى وفى قوله فالمأخوذ الخ اذ قد بان لك بما لا مزيد عليه وضوح الاخذ الذى ذكره الشارح بالوجه الذى بيناه وكان الشيخ توهم ان وجه الاخذ منحصر فى المقابلة وتوهم ان هذا الاثبات لا يقابله الا النفى وغاب عنه ما بيناه مما هو فى غاية الوضوح وكذا بطلان قوله والا انتقض

بالمشترك

ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة

بالمشترك اذ قد بان لك ان لا انتقاض وقوله ثم اعلم الخ اذ قد بان لك عدم البناء على ما ذكر على ان
عدم وجوب انعكاس العلامة لا ينافى صحة انعكاسها فى بعض المواد لخصوص تلك المادة نظير
قولهم الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بمعنى انه لا يصح كليا انعكاسها كلية مع صحة انعكاسها كلية
فى بعض المواد كما صرحوا به فما المانع من صحة عكس هذه العلامة لخصوص هذه المادة وانما يقع
اذا كان اعتباره من حيث كونه عكس العلامة من حيث كونها علامة فتدبر ولا تكن من
الغافلين وأما قوله ويدل لما قلنا قول العضد الخ فجوابه أما أولا فلم يقم عقل ولا نقل على امتناع
مخالفة العضد خصوصا من مثل الشارح فان اعتقد الشيخ ان الشارح لم يطلع على ما فى العضد
فهو بلاء عظيم لا يصدر مثله الا عمن ابتلى بفساد عقله وان اعتقد أنه اطلع عليه لكنه أخطأ فى
مخالفته فان اعتقد ان الخطأ لمجرد مخالفة العضد من حيث مجرد كونها مخالفة العضد فهو جنون
لا يعبأ به ذوو العقول وان اعتقد انه لانحصار الصحة فيما قاله العضد فى خصوص هذا المحل
وفساد ما قاله الشارح فيه فقد اتضح بطلان ذلك بما لا مزيد عليه وقد خالف العضد هنا من عداه
من شراح مختصر ابن الحاجب فى تفسير قول ابن الحاجب عكس الحقيقة فيفسروه على وفق ما
قاله الشارح كما أوضح ذلك السعد والسيد فى حاشيتيهما ولم يعترضا عليهم بما قاله العضد ولا نازعاهم
فى صحة ما قالوه بل وجه السيد اختيارهم ذلك من جهتين بسطهما والعجب من الشيخ حيث
لم يتعرض لذلك وكانه لم يطلع عليه بل هو الظاهر أو قصد ترويج اعتراضه بسكوته عنه لكنه بعيد
وأما ثانيا فجعل العضد العلامة عدم تبادر الغير لولا القرينة لا ينافى جعلها التبادر من غير قرينة
كما ذكره الشارح موافقا لما ذكره من عدا العضد من شراح المختصر حتى يرد بكلامه كلام
الشارح اذ ليس فى كلامه ما يفيد الحصر فيما قاله ولا ما ينفى ما قاله غيره لظهور ان عدم تبادر
غير الشئ صادق بتبادر الشئ ومجامع له فكيف يعترض أحدهما بالآخر فاعتبروا يا أولى
الابصار * وأما ثالثا فالتمسك بكلام العضد ليس أولى من التمسك بكلام غيره كامام الاسلام
والمسلمين الامام فخر الدنيا والدين قال فى المحصول أحدها ان يسبق المعنى الى أفهام جماعة من
أهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة فيعلم انها حقيقة فيه انتهى وكالامام صفى الدين
الهندى قال فى نهايته أحدها ان يتبادر المعنى الى فهم جماعة من أهل اللسان عند سماع اللفظ
من غير قرينة والمتبادر الى الفهم هو الحقيقة وكالامام العلامة القاضى البيضاوى قال فى
منهاجه علامة الحقيقة سبق الفهم قال الجمال الاسنوى فى شرحه وهو أى علامة كون اللفظ
حقيقة فى المعنى المستعمل فيه أمران أحدهما سبقه الى افهام جماعة من أهل اللغة بدون
قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره ثم أورد المشترك
وأجاب عنه بما سيأتى عن المصنف وقال المصنف فى شرحه العلامة الاولى من علامتى الحقيقة
تبادر الذهن الى فهم المعنى من غير قرينة فان قلت ما ذكرتم منقوض طردا وعكسا أما الطرد
فلان المجاز المنقول والمجاز الراجح مما يتبادر معنى كل منهما المجازى من غير قرينة دون
حقيقتهما واما العكس فلان المشترك حقيقة فى مدلولاته مع عدم تبادر شئ منها الى الفهم قلت
أما المنقول فغير وارد لان المنقول اليه انما يتبادر لانه حقيقة فيه وكونه مجازا فيه أيضا لا ينافى
كونه حقيقة فيه لما عرفت من ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا وأما عدم تبادر

الحقيقة الاصلية فاصيرورتهم الآن مجازا عرفيا واما المجاز الراجح فقال صفى الدين الهندى هو نادر والتبادر فى الاغلب يختص بالحقيقة وتخلف المدلول عن الدليل الظنى لا يقدح فيه الاترى ان الغيم الرطب فى الشتاء دليل وجود المطر وتخلفه فى بعض الاوقات لا يقدح فى كونه دليلا عليه لاسيما فى المباحث اللغوية والامارات الاعرابية وأما اللفظ المشترك فاحسن ما يجاب به عنه ان التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس اه وأجاب الكمال عن المجاز الراجح بوجه آخر حيث قال فان فرض تبادره أى المجاز دون قرينة لقوة اشتهاره فقد صار حقيقة بحسب ما اشتهر فيه من عرف أو شرع فما تبادر الا لكونه حقيقة وان كان مجازا باعتبار وضع آخر اه فانظر هذه النصوص من هؤلاء الائمة المعروفين بسعة الاطلاع ومزيد التتبع والتحرير وكان الشيخ لاعتياده الاقتصار على مطالعة العضد ظن انه لا مزيد على ما فيه واعلم ان المفهوم من قول الاسنوى لان السامع لو لم يعلم الخ ان هذه العلامة فى حق من يجهل الوضع فيستدل بتبادرهم غيره من أهل اللغة لان ذلك التبادر فرع معرفة ذلك الغير بالوضع فتامله (قوله وصحة النفى) قال شيخنا العلامة عبارة العضد صحة النفى فى نفس الامر كقولك البليد ليس بحمار وانما قلت فى نفس الامر لئلا يندفع ما أنت بانسان لصحته لغة اه وهذا القيد أهمله الشارح مع الحاجة اليه اه (وأقول) اما أولا فللشارح اسوة فى اهماله بغيره كابن الحاجب ذلك الامام الذى للشيخ غاية الاعتناء بكلامه والنبو عنه والانحراف التام من مخالفيه واما ثانيا فوجه اهماله الاستغناء عنه بكون المتبادر من صحة النفى صحته فى نفس الامر لا لفظا ولغة والتبادر علامة الحقيقة ولا يتوهم عاقل ان الشارح لم يطلع على عبارة العضد بل لا شبهة فى انه كرر الاطلاع عليها لكنه اسقط هذا القيد قصدا اشارة الى انه مستغنى عنه بق ههنا بحث وهو ان اعتبار هذا القيد الذى صرح به الكمال أيضا يشكل معه الجواب الذى حكاه فى دفع الاعتراض الذى نقله أيضا وذلك لانه مع فرض عدم معرفة ان المعنى حقيقى كيف يمكن معرفة صحة نفيه فى نفس الامر ليستدل بتلك الصحة على التجوز فتامله (قوله بان لا يطرد كما فى واسأل القرية أى أهلها ولا يقال واسأل البساط أى صاحبه أو يطرد لا وجوبا الخ) اعترضه الكمال وتبعه شيخ الاسلام بان حاصله يرجع الى أنه لا يلزم اطراد مجاز من المجازات فى جزئيات مدلوله لانتفاء التعبير به فى بعضها بان يعبر بالحقيقة بدله كالتعبير بالشجاع بدل الاسد فى بعض ذوى الشجاعة ولا شك ان مثل ذلك يأتى فى الحقيقة التى لها مجاز فانه يصح التعبير فى بعض جزئيات مدلولها بالمجاز بدلها الخ (وأقول) يمكن أن يجاب بان حاصل كلام الشارح ان المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد ذلك المعنى مع امكان العدول فى بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا ووجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول فى بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا ألا ترى الى قوله بخلاف المعنى الحقيقى الى قوله لانتفاء التعبير الحقيقى بغيرها ولا دور فى ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول مجازيا كما ان معرفة ان ما عدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق الاول حقيقى ثم الاطراد وعدمه بهذا المعنى تميز الاول كل جزئى من جزئيات الحقيقة وكل جزئى

(وصحة النفى) كما فى قولك فى البليد هذا حمار فانه يصح نفى الحمار عنه (وعدم وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كما فى واسئل القرية أى أهلها ولا يقال واسئل البساط أى صاحبه أو يطرد لا وجوبا كما فى الأسد للرجل الشجاع

من جزئيات المجاز وذلك لان أى جزئى من الالفاظ يستعمل فى معنى جزئى ان اطرد استعماله فيه وفى أمثاله بأن صح اطلاقه على كل منها فان لم يتأت استعمال لفظ آخر فى ذلك المعنى الجزئى أو غيره من أمثاله حقيقة كان ذلك الجزئى حقيقة والا كان مجازا فاذا استعمل أسد فى هذا الشجاع المعين كان مجازا لانه وان اطرد فيه وفى أمثاله لكن يتأتى استعمال غيره على سبيل الحقيقة فيه أو فى شئ من أمثاله كلفظ شجاع وبهذا يندفع قول الكمال ان الاطراد وعدمه بهذا المعنى انما يتميز بالاول منهما جملة الحقيقة عن جملة المجاز وبالثانى جملة المجاز عن جملة الحقيقة وليس ذلك مقصود العلامة انما مقصودها تعرف كون كل لفظ جزئى يقبل علامة المجاز مجازا وكون كل لفظ جزئى يقبل علامة الحقيقة حقيقة (فان قلت) يرد على الشارح بعد ذلك ان أحد المترادفين يصح استعماله فى كل فرد من أفراد المعنى مع جواز العدول عن استعماله فى بعض الافراد الى الرديف الآخر الذى هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذى حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع ان كلا منهما حقيقة لا مجاز (قلت) يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجوز كما تقدمت الاشارة اليه فليتأمل (قوله كما فى واسئل القرية) فيه أمران الاول أنه لا يبعد ان المراد ان التجوز فى لفظ القرية بان أريد به أهل القرية حيث كان المسند ما لا يصح نسبته الى نفس القرية والثانى قال شيخنا العلامة التمثيل به للفظ الذى لم يطرد فى أفراد معناه المجازى مبنى على انه من المجاز المحدود بما سبق خلاف ما سبق للشارح ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائره فى نظائر معناه لا باستعماله هو فى أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد الا أن يراد به المجاز فى الهيئة التركيبية أعنى ايقاع السؤال على القرية بناء على أنه سؤال لاهلها مع انه لا يصح ايقاعه على البساط بان تقول اسأل البساط اذا أمرته بسؤال أهله قاله التفتازانى قال وبهذا تشعر عبارة الشارح يعنى العضد اه (وأقول) أما قوله التمثيل به مبنى على أنه من المجاز المحدود بما سبق الى قوله خلاف ما سبق للشارح فان أراد به الاعتراض على الشارح بان هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له فهو مردود أما أولا فلما تقدم متكررا أن التمثيل مما يكفى فيه الاحتمال بل مجرد الفرض فكيف بما قيل به فكون هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له مما لا محذور فيه بوجه ومن له خبرة بكتب الائمة لا يرتاب فى أنها مشحونة بامثال هذا الصنع وأما ثانيا فكون ما ذكر خلاف ما سبق للشارح ممنوع بل هو من جملة ما سبق له لانه حكاه أيضا فيما سبق غاية الامر انه قدم غيره عليه بل تعبيره عنه هناك بقيل لم يقصد به تضعيفه بل هو لمجرد الحكاية بمنزلة أن يقول وقال بعضهم فان أراد أنه خلاف ما رجحه فيما سبق فهذا بعد تسليمه لا يقتضى الاعتراض عليه لانه يكفى بمجرد حكايته فى صحة بناء التمثيل عليه وأما قوله ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائره الى آخر ما نقله عن المولى التفتازانى فجوابه أنه لا محذور فى ذلك بل فيه فائدة وهى التنبيه على أنهم أرادوا بالاطراد ما يشمل ذلك لئلا يتوهم اختصاصه بما هو الظاهر منه مع انه ليس كذلك على ان السيد خالف التفتازانى حيث قال شرحا لكلام العضد ما نصه يعنى ان لفظة اسأل استعملت فى محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال باهلها ولم

فيصح فى جميع جزئياته من غير وجوب لجواز أن يعبر فى بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقى فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة فى جميع جزئياته لانتفاء التعبير الحقيقى بغيرها (وجمعه) أى جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالامر بمعنى الفعل مجازا يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة فيجمع على أوامر

تستعمل فى محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك أى تعلق السؤال بالاهل وهذا مبنى على ماسيأتى من مذهب المصنف فى مثل قولنا أنبت الربيع البقل أى من أن المجاز فى المسند بالتأويل فى أنبت وهو السبب العادى وان كان وضعه للسبب الحقيقى وعبارته أعنى السيد فيما سيأتى وأما قول المصنف ان أنبت موضوع للسبب الحقيقى واستعماله فى السبب العادى مجاز فقد صرح به فى المنتهى وهو مذهب شرذمة من الناس وقد زيفه صاحب المفتاح وغيره اه وكتب أعنى السيد بهامش ذلك مانصه ليس المقصود ان السبب العادى جار فى جميع الصور حتى ينتقض بنحو جذ جده بل المقصود ان الفعل موضوع للنسبة الى ماهو صالح لان يكون فاعلا له حقيقة فاذا أسند الى غيره فقد خرج عن موضوعه سواء استعمل فى السبب العادى أو فى ملابسة أخرى مغايرة للملابسة مع الفاعل وكذا الحال فى المفعول نحو اسأل فانه موضوع لأن يوقع على ماهو صالح لان يكون مسؤلا فتأمل اه أى فاذا أوقع على مالا يصلح ان يكون مسؤلا كالقرية فقد خرج عن موضوعه واستعمل فى ملابسة مغايرة للملابسة مع المفعول وكان معنى اسأل القرية لابس القرية بملابسة تتعلق بسؤال أهلها وحاصله ان المجاز على هذا فى لفظ اسأل فقط ثم أشار أعنى السيد الى رد ما قاله التفتازانى من وجهين ثانيهما ان عدم الاطراد أن يستعمل لفظ فى محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا ان يستعمل نظيره فيه وماذكرتم من هذا القبيل اه والوجه انه يصح أيضا أن يراد بالاطراد مايشمل هذا المعنى أيضا وقوله لا أن يستعمل الظاهر كما قال بعضهم أن يقال لا أن لا يستعمل فليتأمل (قوله ولا يقال واسأل البساط) قال القرافى فى شرح المحصول قلنا لا نسلم انه يمتنع بل كلام سيبويه وغيره يقتضى الجواز قال سيبويه لا يصح أن يقال قامت هند ومرادك غلامها يعنى لان قرينة التعذر فى القرية هى الدالة على الاضمار ولا تعذر هنا فى هند فلا يجوز اضمار بغير دليل وهذا يقتضى اسأل البساط بقرينة التعذر فيصرف السؤال الى صاحبه كما يصرف لاهل القرية اه كلام القرافى (قلت) وقد ذكر النحاة مايصرح بقياسية جواز نحو اسأل البساط فقد ذكر ابن مالك فى تسهيله أنه يجوز حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فى اعرابه وقسم ذلك الى قياسى وسماعى وذكر أن ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو قياسى نحو واسأل القرية وأشربوا فى قلوبهم العجل اذ القرية لا تسئل والعجل لا يشرب وان لم يمتنع ذلك فهو سماعى كقوله

عشية فر الحارثون بعدما * قضى نحبه فى ملتقى القوم هوبر

أى ابن هوبر اه وهو مصرح بما ذكر كما ترى وبه يزداد الاشكال ومما يقويه ان المعتبر فى العلاقة نوعها لا شخصها وهى متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع والحاصل ان كلام الاصوليين مصرح بامتناع نحو اسأل البساط أى صاحبه وكلام النحاة مصرح بجوازه ويمكن التوفيق بينهما بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل حينئذ لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف كما اذا حذف لفظ الاهل من قولنا اسأل القرية تناسيا ثم أريد بلفظ القرية نفس الاهل أو أريد بالمسند معنى مجازى مناسب للمفعول كما تقدم فى كلام السيد وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف

اليه

اليه فى معنى المضاف بل أبقى بحاله مرادا منه معنى المضاف اليه كما كان قبل الحذف بأن حذف فى المثال لفظ الاهل مع ارادته وأريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وهذا مع بعده من كلامهم وان اندفع به التنافى لكن يبقى الاشكال بما أشرنا اليه من أن المعتبر فى العلاقة نوعها مع تحقق القرينة فلم امتنع ذلك فليتأمل (قوله وبالتزام تقييده) فان قلت يرد عليه الاسماء الملازمة للاضافة بل والحروف لالتزام تقييدها بمتعلقها (قلت) يمكن التخلص بوجهين الاول أن يقيد هذه العلامة خاصة بما جهل حاله أما ما علم حاله بالدليل وأنه حقيقة فلا التفات لهذه العلامة بالنسبة اليه اذ الدليل الدال على انه حقيقة مقدم عليها والثانى ان المراد التزام تقييده لا لقصور فى معناه ولا لارادة تخصيصه بوجه يتوقف على التقييد وان المجاز لم يقيد لاجل ذلك فليتأمل (قوله أى لين الجانب) قال شيخنا العلامة تفسير للذل فقط لا الجناح كما هو ظاهره اذ لا معنى لاخفض لهما لين جانب الذل ولا لجناح الذل اذ لا معنى لاخفض لهما لين الجانب ولعل الشارح رأى فى كلام بعضهم تفسيرا اخفض لهما جناح الذل بلين الجانب بصيغة الامر قاصدا تفسيرا اخفض بلين والجناح بالجانب فاعتقد أن لين مصدر مضاف للجانب تفسير لجناح الذل فليتأمل اه (وأقول) أما أولا فقوله كما هو ظاهر مجرد دعوى لا سند لها من عقل أو نقل بل لا حامل عليها الا مجرد محبة الاعتراض بل هذا التفسير يحتمل الرجوع للمضاف اليه كما يحتمل الرجوع للمضاف والمميز القرائن ومنها استقامة المعنى أو عدم استقامته ودعوى ظهوره فى الثانى خيال باطل لا اعتبار به اذ لم يشهد به عقل ولا نقل وقل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وأما ثانيا فلو سلم أن ظاهر ما ذكر كانت غاية الامر ايهام فى العبارة مدفوع بالتأمل فى المعنى ومثله كثير حتى فى كلام الصادق فلا محذور فى ذلك بوجه وأما ثالثا فلا نسلم انه لا معنى لأن يقال اخفض لهما لين جانب الذل لان حاصله اخفض لهما لين جانبك أى لينك الحاصل بواسطة الذل أى التذلل أى قربه منهما بأن تعاملهما به أو زدلهما منه بواسطة زيادة التذلل وهذا معنى صحيح لطيف لا ريب لمتأمل فى صحته ولطافته فلا وجه لنفى المعنى عنه وأما رابعا فلا نسلم انه لا معنى لان يقال اخفض لهما لين الجانب أى قربه منهما بمعاملتهما به أو زدلهما منه وقد أشار الكمال الى انه تفسير لجناح حيث قال واعلم أن ظاهر هذا التمثيل ان استعمال الجناح فى لين الجانب من قبيل المجاز فى المفرد واذا علمت ذلك فاعجب غاية العجب من قوله ولعل الشارح الخ فانه من العظائم وذلك لانه زعم بغير سند أن المعنى المشكل أى فى زعمه والا فقد علمت أنه لا اشكال فيه وظاهر كلام الشارح ثم أخذ يعتذر عنه بما يحاشى عنه بعض فضلاء الطلبة فضلا عن مثل هذا الامام المجمع على جلالته وامامته ومزيد تأنيه وتحريه وقوة نظره وتأمله وقد علمت بطلان ما زعمه على الشارح وما رتبه عليه بما يغنى عن هذا الاعتذار البارد الباطل وبالله المستعان (قوله أى شدته) قال شيخنا العلامة تأنيث الضمير واجب لتأنيث الحرب كما فى حتى تضع الحرب أوزارها اه (وأقول) ما زعمه من وجوب التأنيث باطل قطعا أما أولا فلان فيها لغتين التذكير والتأنيث ولهذا قال شيخ الاسلام قوله أى شدته جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيثها اه واذا كان فيه لغة بالتذكير وان كانت غير مشهورة لا يكون التأنيث واجبا وأما ثانيا فهب انه ليس فيها الا التأنيث لكن يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال كما فى نظائرها وقد قال النحاة تذكير المؤنث

(وبالتزام تقييده) أى تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل أى لين الجانب ونار الحرب أى شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فانه يقيد من غير لزوم كالعين الجارية

(وتوقفه) فى اطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو ومكروا ومكر الله أى جازاهم على مكرهم حيث تواطؤا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى صلى الله عليه وسلم بان ألقى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعه الى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا انه عيسى ولم يرجعوا الى قوله أنا صاحبكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر فاطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف اطلاق اللفظ على معناه الحقيقى فلا يتوقف على غيره (والاطلاق على المستحيل) نحو واسئل القرية فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لانها الابنية المجتمعة وانما المسؤل أهلها (والمختار اشتراط السمع فى نوع المجاز) فليس لنا أن نتجوز فى نوع منه كالسبب للمسبب الا اذا سمع من العرب صورة منه مثلا وقيل لا يشترط ذلك بل يكتفى بالعلاقة التى نظروا اليها فيكفى السماع فى نوع لصحة التجوز فى عكسه مثلا (وتوقف الآمدى) فى الاشتراط وعدمه

ويؤنث المذكر حملا على المعنى فالاول كقوله

ترى رجلا منهم أسيفا كأنما * يضم الى كشحيه كفا مخضبا

فذكر وصف الكف وهو مخضبا حملا على معنى العضو والثانى كقول بعضهم أتته كتابى فاحتقرها فانث ضمير الكتاب حملا على معنى الصحيفة ولهذا قال الفقهاء رضى الله عنهم فى الدعاء للميت فى الصلاة عليه انه اذا كان الميت أنثى قال هذه أمتك وأنث ما يعود اليها قالوا ولو ذكره على ارادة الشخص جاز (فان قلت) سلمنا ذلك لكن الاولى التأنيث لانه اللغة المشهورة ولان التذكير بالتأويل خلاف الاصل فما وجه العدول عنه (قلت) يمكن ان يكون وجهه خشية توهم عود الضمير حينئذ للنار دون الحرب (قوله متوقف على وجوده) أقول المتبادر منه ارادة تحققه فى نفس الامر لكن قول الكمال ووافقه شيخ الاسلام ينبغى ان يكون المراد وجوده تحقيقا كالمثال الذى تكلم فيه أو تقديرا كقوله تعالى أفأمنوا مكر الله فهو من المشاكلة التقديرية كقوله تعالى صبغة الله كما قرر فى علم البيان انتهى يقتضى ارادة الوجود فى الذكر اذ لا معنى لانقسام الوجود فى نفس الامر الى تحقيقى وتقديرى فليتأمل (قوله فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل الخ) قال شيخنا العلامة قوله مستحيل خبر اطلاق وفى كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا تناقض ومخالفة للمتن فى أن المستحيل هو المطلق عليه لا الاطلاق الا ان يؤول بان المراد على المستحيل عليه ذلك الاطلاق فان دفع التناقض بان المأخوذ الاطلاق عليها من حيث هى والمستحيل انما هو الاطلاق عليها مرادا بها الابنية قلنا فالاطلاق المأخوذ غير المستحيل فلا يصلح الحكم بانه هو فليتأمل والذى يتعين ان يقال وهو مقتضى المتن أطلق سؤال القرية على معنى هو استفهامها وهو مستحيل فاستحالته يعرف بها ان المراد استفهام اهلها وهذا معنى صحيح لا تكلف فيه ولا خروج عن ظاهر العبارة انتهى (وأقول) لا يخفى ان الاطلاق على كذا من اوصاف اللفظ فلا يصدق على غيره كالاسناد الايقاعى أو غيره وأن نحو اسأل القرية لا استحالة فى طرفيه اذ كل منهما مستعمل فى أمر ممكن بل فى اسناد أحدهما الى الآخر اسنادا ايقاعيا فلا يصدق الاطلاق على المستحيل على واحد من الطرفين لعدم استحالة معناه ولا على الاسناد الايقاعى وان استحال لعدم تحقق الاطلاق اذ لم يعبر عنه بلفظ لا يقال الفعل يتضمن النسبة لاعتبارها فى معناه والمراد بالاسناد ما يشملها فقد صدق الاطلاق لدلالة لفظ الفعل عليها لانا نقول المعتبر فى معناه النسبة الى الفاعل والكلام فى الاسناد الى المفعول اسنادا ايقاعيا وبذلك يتضح عذر الشارح فى العدول عن ظاهر التمثيل بالآية الى جعل المثال لفظ المسؤل المأخوذ منها ووجه أخذه منها ظاهر لانه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها والمراد باستحالة هذا الاطلاق استحالته من حيث ما دل عليه من اتصاف القرية بحقيقة المسؤلية وغاية الامر أن فى الكلام مسامحة وأمثالها من الشائع الذائع فلا مناقضة بين أخذ هذا الاطلاق وكونه مستحيلا ولا منشأ لزعم التناقض الا توهم ان المراد استحالة نفس الاطلاق وليس كذلك واذا أحسنت التأمل فيما قررناه وفهمت حق الفهم ما بيناه أيقنت بقيام عذر الشارح فى العدول عن ظاهر التمثيل وبصحة ما عدل اليه بل تعينه وبسقوط جميع ما أول به الشيخ قوله وفى كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا

ولا يشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا بان لايستعمل الا فى الصور التى استعملت العرب فيها

تناقض قلنا دعوى التناقض ممنوعة منعا لا اشتباه فيه لان معنى أخذه منها انه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها وهذا لاينافى كون هذا الاطلاق مستعملا بالمعنى المتقدم الذى حاصله وما كله استحالة المعنى لان قياسية الاطلاق لغة لاتتوقف على صحة المعنى ولا تستلزمه كما لايخفى ولعمرى ان هذا فى غاية الوضوح فعلم انه لاحاجة الى ما أبداه وردة بقوله فان دفع التناقض الخ لما بان بما لامزيد على وضوحه انه لاتناقض بوجه وقوله ومخالفة للمتن قلنا أشار بمخالفته الى صرفه عن ظاهره اذ لايصدق عليه الاطلاق على المستحيل لان الفعل يستعمل فى السؤال ولا استحالة فى نفس السؤال والقرينة مستعملة فى الابنية ولا استحالة فى مجردها وانما الاستحالة فى اسناد أحدهما الى الآخر لكن لايصدق الاطلاق عليه لما بيناه فان قيل عبارته لاتفيد ماقررته فيها الابمسامحة قلنا لامحذور فى مسامحة دلت القرينة على المقصود معها والقرينة هنا قوله وانما المسؤل أهلها فانه مصرح بأن استحالة الاطلاق ليس لنفسه بل باعتبار مادل عليه وحينئذ فغاية الامر رجوع هذا الاعتراض الى المناقشة فى العبارة وقد اشتهر انها ليست من داب المحققين ولا المحصلين وقوله والذى يتعين أن يقال الخ قلنا هذا الذى وصفته بالتعين والصحة وعدم التكلف والخروج عن ظاهر العبارة وان كان صحيحا فى نفسه الا انه لايناسب قول المصنف والاطلاق على المستحيل اذ لايتحقق معه الاطلاق على المستحيل بل الاسناد المستحيل كما يعلم مما قررناه (قوله ولايشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا) قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى أن نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله ولايشترط النقل فى الآحاد على الاصح محمول على غير الاشخاص كما حمل عليه المصنف فى شرح المختصر حيث قال محل الخلاف آحاد الانواع لا الاشخاص اذ الشخص الحقيقى لايصح كونه محل خلاف لان أحدا لايقول لا أطلق الاسد على هذا الشجاع الا اذا أطلقته عليه العرب بعينه وأطال فى بيان ذلك ثم قال فقد تحرر ان الخلاف فى الانواع لا فى الجنس ولا فى جزئيات النوع الواحد وسبقه الى ذلك القرافى اه كلام شيخ الاسلام وما نسبه للقرافى نقله الاسنوى ونقله به عنه أيضا ولم يعرج على خلافه بوجه مع سعة اطلاعه ومزيد تحريه وتحريره حتى قال فيه شيخنا الشريف الصفوى ليس على منهاج البيضاوى أجل من شرحه فقال قال القرافى والخلاف انما هو فى الانواع لا فى جزئيات النوع الواحد وان أوهمه كلام بعضهم اه وما نسبه للمصنف فى شرح المختصر ذكر مثله فى شرح المنهاج أيضا ناسبا خلافه الى ايهام كلام بعضهم كما تقدم عن الاسنوى فقال والخلاف انما هو فى الانواع لا فى الجزئيات النوعية أى جزئيات النوع الواحد وان أوهمه كلام بعضهم اه وجزم الزركشى بما قاله المصنف والشارح فقال نفس العلاقة شرط بالاجماع لما ذكرنا وشخصها غير شرط بالاجماع فلا يقال لايطلق الاسد على الشجاع الا بنقل من العرب او محل الخلاف انما هو النوع اه واذا سمعت هذا الكلام عن هؤلاء الائمة المعروفين بسعة الاطلاع الموصوفين بالجلالة والامامة بالاجماع خصوصا القرافى المشهور بسعة العلم والحفظ والمصنف البالغ من الاحاطة بهذا الفن وتحريره وكثرة زياداته واستدراكه فيه على غيره المحل الذى لاينكر والمقام الذى لايحصر وخصوصا مع تعقبه كلام ابن الحاجب فى هذه المسئلة والاشارة الى تأويل كلامه فيها والاستدلال على ماقاله

بذلك الدليل الواضح الذى لا يسع عاقلا الا العمل بمقتضاه والتعويل على مغزاه كما فى شرح المختصر بل والى ان الذى فى كلامه مجرد ايهام كما فى شرح المنهاج كالاسنوى علمت ان موافقة الشارح لهم حيث نقل الاجماع مخالف لما نافى ذلك لابن الحاجب والعضد والسعد لو فرض ان كلامهم صريح فى المخالفة فكيف وهو قابل للتأويل بحمل الآحاد فيه على آحاد الانواع دون الاشخاص ليس مما يقضى منه العجب بل مما يحمل عليه ويجب على العاقل التمسك به والمصير اليه بل التعجب منه هو غاية العجب كيف وحاصل الحال ان الشارح اشار الى رد ما توهمه كلام ابن الحاجب لعدم صحة ذلك الايهام كما حرره أئمة النقل واستدركه عليه فرد الشيخ على الشارح بانه مخالف لكلام ابن الحاجب فاعتبروا يا أولى الابصار وكان شيخنا العلامة لعدم وقوفه فى هذه المسئلة على غير كلام ابن الحاجب والعضد والسعد كما هو الغالب من عدم مطالعته غير كلام هؤلاء توهم انه لا مستند للشارح فى حكاية الاجماع حيث قال هذا مخالف لقول ابن الحاجب والعضد وغيرهما ولا يشترط النقل فى الآحاد على الاصح بل الذى يقتضيه كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما ان الخلاف الموجود هو الثانى والثالث دون الاول الذى اختاره المصنف الى آخر ما أطال به عن الثلاثة مما ملخصه مجرد اقتضاء عبارة هؤلاء الثلاثة ثبوت الخلاف فى الآحاد بمعنى الاشخاص دون التصريح بذلك وقال فى آخره فدعوى الشارح الاجماع على نفى اشتراط السماع فى الآحاد بعد اطلاعه فيما اظن على ما سمعت مما يقضى منه العجب اه وهو حقيق بانشاد قول القائل

أوردها سعد وسعد مشتمل * ما هكذا يا سعد تورد الابل

فليعجب العاقل منه حيث يبالغ فى رد كلام الشارح بمجرد قضية كلام هؤلاء الثلاثة من غير تفطن لمقصود الشارح من الاشارة الى رد قضية كلام هؤلاء أو الى تأويله لفساد تلك القضية وثبوت خلافها ومن غير وقوف منه على كلام أئمة الفن ولا على ما أشار اليه كلامهم من رد قضية كلام المذكورين أو تأويله وهذا من المشكل الموجب لعدم الوثوق بما يقرره فى كثير من المواضع لمزيد تساهله فيها باهمال التأمل وعدم مراجعة كلام أئمة الفن فلا يحل لعاقل متدين التعويل على ما فى حواشى شيخنا الا بعد الامعان فى التأمل والمراجعة ولينظر فرط هذا التعصب البارد والتحامل الفاسد الكاسد خصوصا مع التقصير البالغ النهاية بالاقتصار على الوقوف على كلام هؤلاء الثلاثة والتمسك به مع احتماله وعدم مطالعة كلام أهل الفن فى مقام معارضة أئمة الفن والمبالغة فى الرد عليهم كيف حمل الشيخ على ان يجوز على هذا الشارح المحقق المجمع على جلالته وامامته ومبالغته فى التحرى والاحتياط ما لا ينبغى ان ينسب الى بعض آحاد الفضلاء من دعوى الاجماع بلا سند صحيح يعتد به حيث قال فدعوى الاجماع الخ اذ لو اعتقد ان له سندا يعتد به لم يكن مما يقضى منه العجب كما زعمه وان يجوز عليه مع ذلك ومع تصديه لشرح هذا الكتاب المتوقف شرحه على مراجعة جميع كتب الفن والاكثار من تأملها خصوصا مختصر ابن الحاجب وما يتعلق به فان هذا الكتاب بصدد الاستدراك عليه ومناقشته انه لم يطلع على كلام هؤلاء الثلاثة الذى هو نصب اعين بعض أفاضل الطلبة حيث قال فيما اظن اذ اقتصاره على الظن يقتضى التجويز المذكور ولعمر الله ان هذا وأمثاله مما أكثر منه الشيخ هو الحقيق

بالتعجب منه واقدأ بعد براحل عن سلوك طريق العقلاء وما هو دأب الفضلاء اذ لا يليق بعاقل ولا ينبغي لفاضل بعد ظنه اطلاع مثل هذا المحقق على كلام هؤلاء الثلاثة التعجب من جزمه بمخالفتهم بل لا يليق الا ظنه بل قطعه انه انما خالفهم لسند يصح الاستناد اليه بل يجب التعويل عليه لانه امام جليل من اعيان العقلاء ومشاهير الائمة الفضلاء والاذكياء النبلاء ومن هو كذلك لا يتصور ان يخالف مثل هؤلاء الائمة بمجرد التشهي أو التساهل فان ذلك بل توهمه عن مثله انما يليق بذوي الجنون والانحراف ومن استولى على عقولهم الفساد والانحراف وكثيرا ما سمعنا أستاذنا محقق عصره وعالم دهره عيسى الصفوي اذا اطلع على أمثال هذا الكلام الواضح الفساد يقول الورق ملكه والدواة ملكه والمكان ملكه فيكتب مهما احب اذ لا حجر عليه واعلم ان مما يزداد به وضوح مزيد التعجب من الشيخ ومن تعجبه المذكور ان حاصل المقام ان الشارح كالمصنف وغيره من الائمة المذكورين أشاروا الى فساد ما أوهمه كلام ابن الحاجب والى تأويله وتصويب خلاف ظاهره فبالغ الشيخ في رد ذلك بأنه خلاف قضية كلام ابن الحاجب ومن تبعه وهذا خروج عن المعقول وانحراف بالمرة كما لا يخفى على ذوي البصيرة والعقول بل كان الواجب حيث أراد نصرة ابن الحاجب ان يثبت ما قاله بنقل صحيح أو عقل صريح يرد على هؤلاء الائمة فيما قالوه ونقلوه وحرروه (قوله المعرب) لفظ شامل للكلمات الثلاث (قوله اذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي فلا يكون كله عربيا) قال شيخنا العلامة قد يجاب بأن العربي ما استعملته العرب في معناه وتصرفت فيه سواء أكان من اوضاعهم أم لا ويدل على صحة هذا الجواب ان المخالفين في وقوع الشرعية في القرآن الى قوله قال العضد وغيره والجواب الجواب اه (وأقول) أنت خبير بان هذه المسئلة ظنية فيكفي فيها الظن والتمسك بالظاهر ولا خفاء في ان المتبادر من العربي ما كان من أوضاع العرب لا ما استعملته وتصرفت فيه وان لم يكن من أوضاعهم لان ذلك خلاف المتبادر من العربي كما لا ينكر ذلك ذو طبع مستقيم وحينئذ فاستدلاله على صحة جوابه بما ذكره لا يفيد لان ما ذكره لا يخرجه عن كونه خلاف المتبادر على ان لقائل ان يقول في قول العضد وغيره والجواب الجواب نظر ظاهر لظهور الفرق بين المقامين فان المعرب حقيقة فانه لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه وضع له على ما اقتضاه قول السيد في حواشيه المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع اه اذ استعماله اذا بنى على ذلك الوضع لا يكون الا حقيقة وقول الشارح كغيره وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به الخ فانه يدل على انه ليس مجازا بل يشبهه من الجهة التي بينها واذا كان حقيقة فمعلوم انه ليس حقيقة لغوية لان العرب لم يضعوه لهذا المعنى كما هو الفرض وليس هو مجازا لغويا لان العرب لم يستعملوه في هذا المعنى لعلاقة بينه وبين معنى آخر حقيقي لهذا اللفظ باعتبار وضعهم ومما يقطع بانه ليس حقيقة لغوية ولا مجازا مطلقا القطع بان العرب استعملته في المعنى الموضوع له في غير لغتهم فلا جائز أن يكون حقيقة لغوية لانهم لم يضعوه لذلك المعنى كما هو الفرض ولا مجازا لغويا لان استعمالهم له في ذلك المعنى ليس لعلاقة بينه وبين معنى آخر وضعوا ذلك اللفظ له أولا لانتفاء ذلك اذ الفرض انهم لم يضعوا ذلك اللفظ مطلقا ولا مجازا غير لغوي أي باعتبار غير لغتهم لاستعمالهم له في ذلك المعنى الموضوع له أولا في غير لغتهم كما هو الفرض وغاية ما يتشبث به انهم

* (مسئلة المعرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم وليس في القرآن وفاقا للشافعي وابن جرير والاكثر) اذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي

قوله الى قوله تمام عبارته بعد قوله القرآن قالوا لانه يستلزم اشتماله على غير عربي فاجيبوا بان الشرعية وضعها الشارع حقائق شرعية مجازات لغوية ولما أورد المخالف في وقوع المعرب في القرآن هذا الاستلزام قال العضد وغيره والجواب الجواب

استعملوه وعاملوه معاملة أوضاعهم وذلك لا يكفي في كونه عربيا الا على وجه التوسع والتسمح كما لا يخفى على منصف وذلك خلاف المتبادر قطعا من اطلاق العربي وهذا بخلاف لفظ الصلاة والزكاة ونحوهما من الاوضاع الشرعية فانها مجازات لغوية لان اهل الوضع اللغوي اعتبر العلاقة باعتباره وحينئذ فالنسبة تلك الاوضاع الشرعية اليهم اتجاه ظاهر لانها مجازات اهم فهي من أوضاعهم بوضع ثان بل وبوضع أول لا يستعمل لكن لغير المعنى الشرعي بخلاف نسبة المعرب اذ ليس من حقائقهم ولا من مجازاتهم ولا دخل لهم في وضعه مطلقا فأين أحدهما من الآخر فليتأمل غاية التأمل في المقام (قوله فلا يكون كله عربيا) فان قلت اشتماله على غير العربي أمر لازم لان العلم الاعجمي واقع في القرآن بلا خلاف كما قاله الشارح كغيره فليس كله عربيا قلت أجاب شيخ الاسلام بانه اتفقت فيه لغة العرب ولغة غيرهم اه (وأقول) فيه نظر لانه لو كان كذلك لم يحتج الى الاحتراز عنه بقوله غير علم كما لم يحتج الى الاحتراز عن نحو استبرق وقسطاس ومشكاة بل يجوز ان يلتزم انه أعجمي قطعا ولا ينافي ذلك كونه كله عربيا نظرا الى ما ذكره السعد كغيره ان الاعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما تنسب الى لغة دون أخرى ولا يرد على ذلك منع الصرف نظرا لكون الوضع في العجمة فهي وان كانت لا تنسب الى لغة دون لغة الا أن لها مزية بغير العربية لكون الواضع من ذلك الغير وعلى طريقه في الوضع وبذلك يخرج المعرب عن قول العضد كابن الحاجب ان اجماع أهل العربية على ان منع صرف ابرهيم ونحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه أي في القرآن اه (فان قلت) ما ذكره عن السعد انها لا تنسب الى لغة دون أخرى هل يصحح نسبتها الى العربية ليصح الحكم بكون القرآن عربيا على الحقيقة بان يكون بجميع أجزائه عربيا (قلت) الظاهر انه كذلك لانه اذا لم ينسب للغة دون أخرى فهو ينسب الى الكل وانما ينافي نسبته الى العربية اختصاص نسبته بغيرها فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان الاجماع المذكور لا يقتضي كونه معربا لجواز اتفاق اللغتين فيه وانما اعتبرت عجمته حتى منع من الصرف لاصالة وضعها اه لكن ينبغي التأمل في المراد باصالة وضعها مع فرض اصالة اللغتين ويحتمل ان المراد سبقها في ذلك أو ان وضعه أشبه بطريقتهم في الوضع وفي النقود والردود ما نصه وجعل الاعلام من المعرب محل المناقشة لان العلم ليس من وضع الاعاجم اذ لا اختصاص له بلغة وشرط المعرب ذلك ولئن سلمنا ان الاعلام أعجمية لكن على ان مثل ذلك المعرب مما فيه النزاع مناقشة اذ النزاع في معرب يكون من باب اسم الجنس اه (قوله وان يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر) يرد عليه انه حينئذ يشكل الاستدلال بالآية لانهم جعلوا وجه الاستدلال انه لو اشتمل القرآن على غير العربي لم يكن كله عربيا وذلك مناف لقوله قرآنا عربيا فيقال لا نسلم المنافاة لانه حيث سلم وقوع العلم فيه مع كونه من المعرب لم يكن كله عربيا وحينئذ لا يصح الاستدلال بقوله قرآنا عربيا على نفي ما عدا العلم من المعرب عنه وقد يجاب بتخصيص الخلاف بغير العلم ويجعل وجه الاستدلال من الآية ان الاصل والمتبادر من العربي ما هو عربي بجميع أجزائه لكن دل الدليل على عدم عربية الاعلام الواقعة فيه دون الاجناس الواقعة فيه فتبقى على الاصل (قوله حيث لم يقل ذلك) يعني انه لم يصرح بانه يسمى ولكن أخذ تسميته من كلامه هذا (قوله أو حقيقة ومجازا باعتبارين)

فلا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التي لا تنفذ وأجيب بان هذه الالفاظ ونحوها اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون ولا خلاف في وقوع العلم الاعجمي في القرآن كابراهيم واسمعيل ويحتمل أن لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا حيث قال غير علم وان يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر حيث لم يقل ذلك ثم نبه على ان العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء (مسئلة اللفظ) المستعمل في معنى (اما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالاسد للحيوان المفترس أو للرجل الشجاع (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كان وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم في اللغة الامساك خصه الشرع بالامساك المعروف والدابة في اللغة كل ما يدب على الارض

(فان

(فان قلت) هلا مثلوا باللفظ المستعمل فى حقيقته ومجازه معا فانه حقيقة ومجاز باعتبارين على مقتضى ما قاله الشافعى فى استعمال المشترك فى معنييه انه حقيقة كما بينه الشارح فيما سبق (قلت) لا يصح تمثيله بذلك لخروجه عن فرض المسئلة اذ فرضها استعمال اللفظ فى معنى واحد وانه باعتبار استعماله فى ذلك المعنى الواحد حقيقة ومجاز باعتبارين كما أشار الى ذلك الشارح بقوله المستعمل فى معنى أى واحد ولهذا قال شيخنا العلامة والمراد تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد الى هذه الاقسام الثلاثة وأما تقسيمه فيما سبق فبالنسبة الى جملة معانيه وقد لوح الشارح الى ما قلناه بقوله فى معنى فتأمل اه وأما هذا فكونه حقيقة ومجازا انما هو باعتبار معنيين هو بالنسبة لاستعماله فى أحدهما حقيقة وفى الآخر مجاز ومن هنا يتطرق فى تجويز العراقى دخوله فى ذلك حيث قال ما نصه قال الشارح يعنى الزركشى وقد يقال التقسيم ناقص وبقى عليه اجتماعهما فى الارادة على قولنا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز (قلت) قد يدعى دخوله فى قوله أو حقيقة ومجاز باعتبارين اه وأما دعوى الزركشى نقص التقسيم فمدفوعة بان الكلام بالنسبة للاستعمال فى المعنى الواحد فلا يرد ما أورده (فان قلت) ما الحامل للشارح على تخصيص المسئلة بالمعنى الواحد ولم يعممها (قلت) يمكن ان يجعل الحامل على ذلك أن هذه المسئلة وافق عليها من منع استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه معا فتعين التخصيص المذكور فليتأمل وقد يفهم مما تقرر أن المراد بالاعتبارين فى قول المصنف باعتبارين اعتباران الواضعين أى بالنظر لوضعين لواضعين وبالاعتبار الواحد فى قول الشارح باعتبار واحد أى اعتبار واحد لواضع واحد أى بالنظر الى وضع واحد لواضع واحد ويمكن أن يقال لا فرق فى اعتبارى الوضعين بين كون الوضعين لواضعين أو لواضع واحد بان يضع واحد لفظا واحدا لكل من الشئ ولازمه فلذلك اللفظ بالنسبة لكل منهما اعتباران اعتبار كونه موضوعا له ابتداء واعتبار كونه لازما أو ملزوم الموضوع له ابتداء وكل من لازم الموضوع له ابتداء وملزومه معنى مجازى للفظ والمعنى المجازى موضوع له ثانيا كما تقدم فاذا استعمل فى أحدهما كان حقيقة ومجازا باعتبارين حقيقة باعتبار كونه موضوعا له ابتداء ومجازا باعتبار كونه لازما أو ملزوم الموضوع له ابتداء فليتأمل (قوله خصها العرف العام بذوات الحوافر وأهل العراق بالفرس) فان قلت هل تخصيص أهل العراق ينافى عموم العرف فى ذوات الحوافر لانهم من الناس وتعارفوا غير ذوات الحوافر (قلت) فسروا العرف العام بما لم يتعين ناقله وذلك صادق مع مخالفة البعض وقد يكون عموم العرف لذوات الحوافر سابقا على تخصيص أهل العراق بالفرس فلا أثر له لانه طارئ عليه فليتأمل (قوله للتنافى بين الوضع ابتداء وثانيا) قال شيخنا العلامة يتعين أن يقول بعد ثانيا باعتبار واضع واحد اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم أنه يتعين أن يقول ذلك بل يكفى انه يفهم من سياقه ما يغنى عنه فان وقوع ذلك تعليلا لقوله ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد يفهم فهما فى غاية الوضوح ان المراد الوضع ابتداء وثانيا باعتبار واحد لان المعنى حينئذ للتنافى بين الوضع ابتداء وثانيا فيما هو كذلك أى باعتبار واحد ولعمر الله ان هذا من الوضوح بحيث لا يحتمل الخفاء وأما ثانيا فقوله باعتبار واضع واحد ان كان لفظ واضع فيه بصيغة اسم الفاعل كما رأيته كذلك فيرد عليه أن وحدة الواضع لا تنافى

خصها العرف العام بذوات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله فى الحمار حقيقة لغوية مجاز شرعى أو عرفى وفى الخاص بالعكس ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد للتنافى بين الوضع ابتداء وثانيا

امكان اجتماع الوضع أولا وثانيا على معنى واحد بل يتصور منه أن يضع ابتداء وثانيا للمعنى الواحد بان يضع اللفظ لكل من الشئ ولازمه أو ملزومه كما تقدم ذلك فيصدق على كل منهما ان واضعه واحد وان اللفظ وضع له أولا وثانيا لانه من حيث كونه لازم الموضوع له أولا أو ملزومه معنى مجازى للفظ والمعنى المجازى موضوع له ثانيا وان كان بصيغة المصدر فيكون اثبات الالف فيه من التحريف فلا اشكال عليه من هذا الوجه (قوله اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل فى معنى موضوع له ابتداء وثانيا) أقول فيه بحث بل يصدق ذلك كما صورناه فى اللفظ الموضوع لكل من الشئ ولازمه أو ملزومه فانه مع استعماله فى أحدهما موضوع له ابتداء وثانيا ويجاب بان مراده انه لا يصدق ذلك باعتبار واحد (قوله فى خطاب الشرع الشرعى) قال شيخنا العلامة قدر الشارح لفظ خطاب اشارة الى أن الشرع بمعنى الشارع لوقوعه مثالا للمخاطب بكسر الطاء اه (قلت) وفيه نظر بل تقدير ذلك ليتضح كونه مثالا للحمل على عرف المخاطب وهذا لا يقتضى ان الشرع بمعنى الشارع لان خطاب الشارع يضاف الى الشرع فاذا احتمل خطاب الشرع على المعنى الشرعى فقد حمل خطاب صاحب الشرع على ذلك ولو سلم الاحتياج فى التمثيل الى ذكر الشارع جاز تقديره أى فى خطاب صاحب الشرع (قوله ثم العرفى العام) قال الكورانى (فان قلت) تقييد المصنف بالعرف العام هل له فائدة (قلت) لا بل حذفه أولى ليشمل العرف الخاص لكن ينبغى أن يعلم أن العرف العام يقدم على العرف الخاص قال الامام فى المحصول فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة فى شئ عند احداهما وعند الاخرى فى شئ آخر وجب أن يحمل كل منهما على ما يتعارفه والا يلزم أن يكون قد خاطب الله تعالى بعض الناس بظاهر بدون القرينة اه (وأقول) ما أجاب به عن سؤاله من انه لا فائدة فى التقييد بالعرف العام وان حذفه أولى ليشمل العرف الخاص غير مستقيم بل هو غلط ظاهر لانه ان أراد بالعرف الخاص عرف الشارع الذى الكلام فيه فعرفه هو الذى ذكره المصنف بقوله الشرعى فقد ذكر عرفه الخاص وقدمه على العام فكيف يصح مع ذلك ان يكون حذف التقييد بالعام أولى ليشمل الخاص وان أراد عرف غيره من بعض الطوائف المخصوصة ففساده ظاهر اذ لا ينبغى لعاقل ان يقول ان خطاب الشارع غير محمول على اللغة المتأصلة فى حقه بل هو محمول على عرف النحاة مثلا مع انه لا تعلق له به ولا ارتباط بوجه وبالجملة فهذا الكلام منه لم ينشأ الا عن الاسترواح وعدم التأمل ومجرد ملاحظة ما ذكر فى ذهنه من التعويل على العرف الخاص فى مواضع ثم رأيت ما سمعناه عن شيخنا العلامة وهو صريح فيما ذكرته وفى رد هذا الذى وقع للكورانى (قوله بأن يكون متعارفا زمن الخطاب واستمر) قال شيخنا العلامة بعدما أطال ما نصه بقى ههنا بحث وهو ان العرفى العام انما حمل عليه اللفظ لظهور ارادته بسبب تعارف الناس له ووجود هذا التعارف زمن الخطاب دون ما بعده كاف فى ذلك فاشتراط استمراره لا داعى اليه لانه اذا انتفى استمراره ونقل الينا انه كان زمن الخطاب ثابتا حمل اللفظ عليه اه (وأقول) هذا بحث جيد ظاهر لا يقال انما قيد بالاستمرار ليتحقق العموم لانه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصا أولان استمراره طريق الى معرفة أنه كان فى زمن الخطاب فيتأتى الحمل فيكون التقييد على هذا التمثيل لكونه من طرق معرفته ما ذكر لانا نقول اما الاول

اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل فى معنى موضوع له ابتداء وثانيا (والامران) أى الحقيقة والمجاز (منتفيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانهما أخوذ فى حدهما فاذا انتفى انتفيا (ثم هو) أى اللفظ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (فنى خطاب الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعى لانه عرفه) أى لان الشرعى عرف الشرع لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) اذا لم يكن معنى شرعى أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفى العام) أى الذى يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب واستمر لان الظاهر ارادته لتبادره الى الاذهان (ثم) اذا لم يكن معنى عرفى عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللغوى) لتعينه حينئذ

فلا نسلم انه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصا بل هو عام لان العام مالم يختص بقوم وغيره وبعالم يتعين ناقله وهذا كذلك ولا ينافي عمومه انقطاعه لان العام قد ينقطع ويتغير وأما الثاني فمجرد وجوده في زمن الحمل لايدل على وجوده زمن الخطاب فلا يكفي في الحمل بل لابد فيه من معرفة انه كان زمن الخطاب ومعرفة ذلك لاتتوقف على الاستمرار كما لايكفي فيها مجرد الاستمرار فظهر أن مجرد الاستمرار كما لايكفي في معرفة انه كان في زمن الخطاب وان المدار على معرفة انه كان في زمن الخطاب سواء كان هناك استمرار أولا اللهم الا أن يقال الغالب في طريق نسبة ذلك الى زمن الخطاب هو الاستمرار لكن قد يرد على هذا انه ربما كان مبنيا على الاستصحاب المقلوب وهو ضعيف اللهم الا أن يخص ضعفه بغير هذا وقد يوجه التخصيص بان الظاهر أن العرف الخاص يعتبر أيضا بالنسبة للماضي عند الجهل بالحال بناء على ان الغالب في العرف العام عدم تغييره فليتأمل وقد يجعل بأن من كلام الشارح بمعنى كان كما يعلم من عادته تبعا للرافعي والنووي فلا ينافي عدم الاحتياج لقوله واستمر فليتأمل (قوله فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام الخ) قال شيخ الاسلام حاصله انه لا ينتقل من معنى من المعاني الثلاثة الى مابعده الا اذا تعذر حمله على حقيقته ومجازه والعرف الخاص كالعام في ذلك فان اجتمعا فالظاهر تقديم العام على الخاص اه (وأقول) فيه أمور * الاول ان قوله والعرف الخاص كالعام الخ يوهم موافقة الكوراني فيما تقدم وقد علمت مافيه الا أن يكون هذا مخصوصا بقول الشارح وأن ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام ومع ذلك فلا يخفى مافيه لانه ان أراد بالعرف الخاص عرف المخاطب بكسر الطاء فلا وجه للتردد حينئذ حيث قال فالظاهر لان هذا داخل في قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب لانه يفيد ان العرف الخاص الذي هو عرف المخاطب مقدم على غيره مطلقا وان أراد به عرف غيره فلا وجه للحمل عليه كما هو ظاهر ثم رأيت شيخنا العلامة قال (فان قلت) التقييد بالعام والسكوت على منواله عن الخاص يشعر بعدم الحمل عليه فما علته (قلت) اللفظ المحمول على أحد هذه المعاني الثلاثة هو اللفظ الواقع في خطاب الشارع كما يقتضيه صنع المتن والمعنى العرفي الخاص لا يريده الشارع اه فليتأمل * والثاني انه ينبغي التأمل في قوله ومجازه من أين يستفاد من كلام الشارح حتى أدخله في حاصله فان المتبادر من المعنى هو المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب بانه يستفاد من اطلاقه مع قوله الآتي وسيأتي في مبحث المجمل الخ * والثالث أن ما أفاده كلامه من تقديم المعنى المجازي في كل مرتبة على مابعدها صرح به غيره ففي شرح العراقي فان تعذر حمله على هذه الحقائق حمل على مجازاتها او ينزل مجاز كل واحدة منزلتها اه وسيأتي الاشارة الى ذلك في قول الشارح وسيأتي في مبحث المجمل الخ (قوله وان ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام) (أقول) ينبغي أن يستثنى ما اذا كان المتكلم له أيضا عرف خاص وتكلم فيما يناسب ذلك الخاص كالنحوي اذا تكلم بمسئلة نحوية فالوجه الحمل على عرفه الخاص به (قوله وعدل عنه مع ارادته) فيه أمران * الاول ان الكمال أورد عليه ان استعمال النفي في معنى النهي مجاز يحتاج الى قرينة مع انتفائها هنا * والثاني انه يخرج النفي بمعناه الظاهر ولم يتعرض البيان حكمه مع انه قد يقال ان مقتضى دليل كل منهما انه كالنهي فان كان كذلك فكان يمكن حمل النفي في عبارة

فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحمل أولا على الشرعي وان ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام (وقال الغزالي والآمدي) فيماله معنى شرعي ومعنى لغوي مجمل (في الاثبات الشرعي) وفق ماتقدم (و) في (النفي) وعبارتهما النهي وعدل عنه مع ارادته لمناسبة الاثبات

المصنف على المعنى الاعم الشامل للنفي حقيقة ولما هو في معنى النفي وهو النهي لتضمنه النفي وان لم يوافق عبارتهما بجواز أن المصنف اشار بالنفي بالمعنى العام الى الحاق النفي الحقيقي الذى اقتصرا على بيانه الا أن يكون المصنف صرح بانه أراد بالنفي مجرد النهي فليتأمل (قوله أى لم يتضح المراد منه) قال شيخنا العلامة أى الذى هو غير الشرعي واللغوى لان كلا منهما يمتنع ارادته كما افاده قوله اذ لا يمكن الخ وما يمتنع ارادته لا يكون اللفظ مجملا فيه أى محتملا له ولهذا لم يقل لم يتضح المراد به منهما الى آخر ما أطال به (وأقول) فيما ذكره نظر بل يجوز بل يتعين ان يكون المراد أحدهما اذ لا مانع من ارادة ذلك وهو المتبادر من الكلام بل صرح به العضد ولا ينافيه قوله اذ لا يمكن الخ اذ ليس المراد الامكان عقلا ولا قطعا بل مجرد الاستبعاد مع امكان ذلك وتنظير الشيخ فيما صرح به العضد لا يفيده وما عبر به الشارح لا ينافي ذلك (قوله وقال الآمدى اللغوى) فان قلت يلزم الآمدى ان الحائض منهية عن الدعاء بخير الذى هو المعنى اللغوى للصلاة التى نهيت هى عنها وانه يجب الاكل يوم العيد ليحصل انتفاء الامساك اللغوى الذى هو معنى الصوم المنهى عنه فيه بل يلزمه وجوب مطلق الامساك عن الكلام وغيره لشمول الصوم لغة لذلك والتزام ذلك ان لم يكن قطعى البطلان فهو من أبعد البعيد من العقلاء (قلت) اللزوم متوجه ولكن يحتمل أن مراد الآمدى ان الصلاة التى نهيت الحائض عنها هى ذات الاقوال والافعال لكنها لفسادها بفقد شرطها من الخلو عن الحيض خارجة عن المعنى الشرعي المختص بما استجمع شروط الصلاة شرعا داخلة فى المعنى اللغوى ولو مجازا وأن صوم يوم العيد المنهى عنه هو امساك عن المفطرات بنية لكن هذا ليس من مسمى الصوم الشرعي لاختصاصه بما استجمع شروط الصوم شرعا ومنها قبول اليوم للصوم بل من مسماه لغة فلم يلزم حرمة الدعاء بخير لانه ليس هو المنهى عنه ولا وجوب الاكل يوم العيد لان انتفاء الصوم اللغوى المنهى عنه لا يتوقف على الاكل بل يحصل بنحو ترك النية وقصد ترك الاكل للتضرر به (فان قلت) فاذا كان الفاسد لغويا مجازا فلم لم يجعله الآمدى شرعيا مجازا (قلت) قد يفرق باختصاص الشرعي مطلقا عنده بالمعتد به (فان قلت) على هذا لا يتحقق خلاف بالنسبة للمعمول عليه لانه واحد عنده وعند غيره غاية الامر انه يدخله فى اللغوى وغيره يدخله فى الشرعي (قلت) قد يلتزم ذلك لكنه فى غاية البعد ثم رأيت العضد نقل مختار الآمدى عن قوم حيث قال رابعها أى المذاهب اقوم لا اجمال فيهما أى الاثبات والنفي اذ يتعين فى الاثبات الشرعي وفى النهي اللغوى ثم قال احتج الرابع القائل بظهوره فى الاثبات فى الشرعي عليه بما ذكرتم أنتم أى من أن عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضى ظهوره فيه عند صدوره عنه وفى النهي فى اللغوى يتعذر الحمل على الشرع للزوم صحته وأنه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين كل ذلك مما نهى عنه الشرع وشيء منها لا يصح الجواب ما تقدم أن الشرعي ليس هو الصحيح وأنه يلزم فى قوله دعى الصلاة أيام اقرائك أن يكون المنهى عنه اللغوى وهو الدعاء وبطلانه ظاهر اه وهو صريح فى اللزوم المذكور فى السؤال وانه يلزم على هذا القول نحو نهى الحائض عن الدعاء بخير فليتأمل (قوله وأجيب الخ) قضية هذا الجواب ان كلا منهما فى النهي المقتضى للفساد وكلام العضد السابق فى تقرير احتجاج هذا القول فى غاية الظهور وبقى الكلام فيما لا يقتضى

الفساد

قال (الغزالى) اللفظ (مجمل) أى لم يتضح المراد منه اذ لا يمكن حمله على الشرعي لوجود النهي ولا على اللغوى لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ش) قال (الآمدى) محمله (اللغوى) لتعذر الشرعي بالنهي وأجيب بان المراد بالشرعي ما يسمى شرعا بذلك الاسم صحيحا كان أو فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذكرا غير هذا التقسيم ومثال الاثبات منه حديث مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شئ قلنا لا قال فانى اذا صائم فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نفل بنية من النهار ومثال النهي منه حديث الصحيحين نهى صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر

الفساد ولم يتبين من كلامهما حكمه فليتأمل (قوله وسيأتى فى مبحث المجمل) قال شيخنا العلامة المراد من هذا الكلام التنبيه على قسم آخر زائد على ماهنا وقد يدعى اندراجه فى قول المصنف فى الشرع الشرعى لان الشرعى فيه أعم من أن يكون اللفظ المحمول عليه حقيقة أو مجازا اه (وأقول) على تقدير صحة الاندراج المذكور وعدم مانع منه لا يرد ذلك على الشارح لجواز أن يريد بهذا الكلام التنبيه على دفع توهم خصوص ماهنا بالحقيقة وأن فائدة ذكر المصنف لذلك هنا لمناسبته لما هنا مع بيان مافيه من الخلاف المخصوص (قوله وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) قال شيخنا العلامة المراد بالمجاز والحقيقة هنا المعنى الحقيقى والمجازى بقرينة قوله مجمل لا يحمل على احدهما الا بقرينة وقوله فالحقيقة المتعاهدة الكرع الخ فقوله بان غلب استعمال المجاز عليها ليس على منواله الخ (وأقول) اما أولا فكونه ليس على منواله بفرض التسليم لا محذور فيه مع وجود ما يرشد الى المراد فى الموضعين أما فى الاول فظاهر وهو ماذكره وأما فى الثانى فاضافة الاستعمال الى المجاز لان المتبادر حينئذ من المجاز اللفظ لانه الموصوف بالاستعمال حقيقة وأما ثانيا فلا نسلم انه ليس على منواله بل يجوز أن يكون على منواله ولا ينافى ذلك اضافة الاستعمال الى المجاز لانه يكفى فى الاضافة أدنى ملابسة فيجوز أن يراد باستعمال المجاز الاستعمال المتعلق بالمجاز أى المعنى المجازى والاستعمال المتعلق به هو اطلاق اللفظ وارادته وهذا فى غاية القرب والصحة وللحمل على ذلك طريق آخر وهو جعل الاضافة بمعنى فى لان المجاز أى المعنى المجازى ظرف اعتبارى للاستعمال ولهذا غلب تعديه اليه بفى فيقال استعمل اللفظ فى كذا وبذلك يظهر منع قوله أيضا اذ المجاز والحقيقة فى هذا مستعملان فى حقيقتهما أى اللفظ المخصوص لما تبين من صحة ارادة المعنى المجازى وعدم تعين ارادة ماذكره فتأمل (قوله ثالثها المختار مجمل) أقول قد يشكل مع قول الشارح السابق فيما يعرف به المجاز ومن المصحوب بها المجاز الراجح وجه الاشكال ان جعله من المصحوب بها يقتضى قيام القرينة عليه وذلك ينافى اجماله لاتضاح المراد منه بالقرينة والمجمل هو مالم يتضح المراد منه ويمكن أن يجاب بانه أراد فيما سبق بالقرينة المصاحبة مجرد الغلبة لانها تقتضى تبادره وعدم تبادر غيره لكن مجرد الغلبة لا يقتضى اتضاح المراد منه حتى ينتفى اجماله لتعارض المعنيين برجحان كل منهما من وجه بل لابد من قرينة مخصوصة على ارادة أحد المعنيين بعينه فليتأمل فان الظاهر أن هذا هو المراد والله أعلم (قوله فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه) قال شيخنا العلامة لقائل أن يقول الكرع منه بفيه أيضا مجاز اذ النهر حقيقة فى الاخدود أى الشق المستطيل فهو مجاز والحقيقة مهجورة (فان قيل) الكرع من مائه الذى فيه كرع منه حقيقة قلنا لو سلم كان الاكل من ثمرة الشجرة التى فيها أكلا منها حقيقة واللازم منتف اه (وأقول) هذا اعتراض ضعيف وجوابه من وجهين الاول انه ليس الكلام فى تعارض حقيقة النهر ومجازه بل فى تعارض حقيقة الشرب منه ومجازه لكن المراد من النهر هنا ماؤه اما على التجوز بلفظ النهر عن مائه أو على تقدير المضاف اليه أى ماء النهر والشرب من ماء النهر له قطعا حقيقة ومجاز فحقيقته المتعاهدة هى الكرع منه بفيه ومجازه الغالب هو الشرب مما يغترف به منه والتجوز فى الاطراف لا ينافى كون الاسناد أو التعليق أو الايقاع حقيقة فالتجوز فى النهر

وسيأتى فى مبحث المجمل خلاف فى تقديم المجاز الشرعى على المسمى اللغوى (وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) بان غلب استعمال المجاز عليها أقوال قال أبو حنيفة الحقيقة أولى فى الحمل لاصالتها وأبو يوسف المجاز أولى لغلبته (ثالثها المختار) اللفظ (مجمل) لا يحمل على أحدهما الا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله من حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاء

بأحد الوجهين لا ينافى أن تعليق الشرب بالماء اذا كان على وجه الكرع منه بفيه حقيقة وكأنه توهم ان التجوز فى طرف الاسناد اتعينه أو الايقاع يمنع كون الاسناد او الايقاع حقيقة وذلك غير صحيح قطعا كما هو ظاهر معلوم فانه لا شبهة فى حقيقة الاسناد فى قولك هزم الامير الجند اذا اريد بالامير الجيش مجازا ولا فى حقيقة الايقاع فى قولك قتلت زيدا اذا اردت بالقتل الضرب الشديد مجازا والامر الثانى انه ان فرض انهم ارادوا بالنهر المكان من غير تقدير مضاف فمعانى الالفاظ امور نقلية لا مدخل للرأى فيها فاذا قالوا ان حقيقة الشرب منه الشرب من مائه بالكرع بالفم وجب قبول ذلك ولا معنى حينئذ للمنازعة فيه كسائر النقليات فان كانت المنازعة فى ان اللغة كذلك كما هو صريح كلامه فلا معنى لها مع نقل الائمة الا بنقل صريح صحيح يعارض ذلك و يقدم عليه ولم يأت بذلك وان كان الغرض من المنازعة استشكال الفرق فقد يفرق بان اضافة نحو الشرب من الى ما لا يشرب كالنهر حقيقتها الشرب مما فيه ونحن نقطع بان قول القائل شربت او أكلت من هذا الاناء معناه الشرب او الاكل مما فيه وان اللفظ موضوع لهذا المعنى ولا فرق قطعا بين شربت من الاناء وأكلت منه وشربت من النهر فكما ان حقيقة النهر الاخدود حقيقة الاناء الظرف قطعا بخلاف اضافة نحو الاكل من الى ما يؤكل ولو باعتبار بعض أجزائه كالشجرة فان حقيقته الاكل من نفسه ولا استبعاد ولا تحكم فى ذلك حيث كانت اللغة كذلك كما دل عليه نقل الائمة مع كون الفرق أمرا معقولا قريبا على ان حاصل هذا الاعتراض مناقشة فى مثال وقد تكرر انه يكفى فيه الاحتمال بل والفرض واشتهر أن المناقشة فيه ليست من دأب المحصلين وان أكثر منها الشيخ الا أن يريد تمرين المتعلمين (قوله والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه) قال شيخنا العلامة انما يصح جعل الشرب المذكور مجازا أى معنى مجازيا اذا أريد بالمجاز الدال أى الهيئة التركيبية أعنى تعليق الشرب بقولك من هذا النهر أما اذا أريد به المجاز الافرادى فمعناه المجازى ماء النهر المستعمل فيه لفظ النهر مجازا من اطلاق اسم المحل على الحال اه (واقول) لا يخفى بأدنى التفات ان المراد فى كثير من هذه المباحث بيان حكم المجاز الاعم من الافرادى وغيره فهذا مما يصح الحمل عليه يحصل به المقصود مع ان حاصل ما ذكره مناقشة فى مثال وقد سمعت ما فيه (قوله أولا يحنث بواحد منهما) قال شيخنا العلامة أى من الاول دون الثانى والثانى دون الاول وليس المراد بواحد من الاول والثانى فتأمل اه (وأقول) وجه ذلك انه لو أريد الاول والثانى معا لم يصح اذ لا شبهة فى الحنث حينئذ (قوله فيحنث بثمرها دون خشبها الذى هو الحقيقة المهجورة) قال شيخنا العلامة صريح فى ان النخلة مستعملة فى ثمرتها مجازا لا فى خشبها الذى هو الحقيقة المهجورة وذلك غير صحيح لان النخلة فى خشبها مستعمل شائع غير مهجور فالصواب المطابق لما تقدم وهو المراد ان تقدير الكلام فيحنث بالاكل من ثمرها دون الاكل من خشبها الذى هو الحقيقة المهجورة اه (وأقول) حاصل هذا الاعتراض زعم صراحة كلام الشارح فى ان استعمال لفظ النخلة فى خشبها امر مهجور مع انه ليس بمهجور كما يصرح بهذا الحاصل قوله وذلك غير صحيح لان النخلة فى خشبها مستعمل شائع غير مهجور وحينئذ فنقول لا نسلم صراحة كلامه فيما ذكر وذلك لما لا يخفى على عاقل متأمل ان سياق عبارة الشارح صريح فى ان تقديرها

والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه كالاناء ولم ينو شيأ فهل يحنث بالاول دون الثانى أو بالعكس أو لا يحنث بواحد منهما الاقوال فان هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقا كمن حلف لا يأكل من هذه النخلة فيحنث بثمرها دون خشبها الذى هو الحقيقة المهجورة حيث لا نية وان تساويا قدمت الحقيقة اتفاقا كما لو كانت غالبة (وثبوت حكم) بالاجماع مثلا (يمكن كونه) أى الحكم (مرادا من خطاب لكن) يكون الخطاب فى ذلك المراد (مجازا لا يدل) الثبوت المذكور (على انه) أى الحكم هو (المراد منه) أى من الخطاب (بل يبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها (خلافا للكرخى) من الحنفية (والبصرى) ابى عبد الله من المعتزلة فى قولهما يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته اذ لم يظهر مستند للحكم الثابت غيره مثاله وجوب التيمم على المجامع الفاقد للماء اجماعا يمكن كونه مرادا من قوله تعالى أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لكن على وجه المجاز

فيحنث

فيحنث بأكل ثمرها دون أكل خشبها وكيف يتوهم من عبارته خلاف هذا التقدير مع وقوع
قوله بثمرها معه ولا لقوله يحنث والحنث بالضرورة إنما يكون بأكل الثمر دون ذات الثمر فيجب
أن يكون المنفي في قوله دون خشبها هو أكل خشبها على حذف المضاف لانه الذي يتصور دعوى
الحنث به ليحتاج الى نفيه فقوله الذي هو الحقيقة المهجورة وصف بالحقيقة للمضاف المحذوف
الى قوله خشبها لا لنفس قوله خشبها ومع كون هذا المثال مقابلا للمثال السابق الذي نص فيه
على ان الحقيقة الكرع منه بالفم والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه والحاصل ان غاية
ما في الباب اشتمال عبارته على حذف مضاف وعلى رجوع الوصف بالحقيقة لذلك المضاف
المحذوف والاعتماد في ذلك على السياق الواضح فيه بل القاطع به وهذا مما لا ينكر صحته
وشيوعه الا من غفل عن استعمالات اللغة وأساليبها فدعواه مع هذا الامر الواضح ان كلام
الشارح صريح في أن استعمال النخلة في خشبها مهجور دعوى باطلة قطعا فأي ظهور فضلا
عن الصراحة في ذلك مع ما تقرر فقد ظهر أن كلام الشارح بالنظر لسياقه الواضح صريح فيما
صوبه الشيخ فهذا التصويب في غير محله وبالجملة فلا منشأ لهذا الاعتراض الا مجرد التعلق
بالالفاظ مع اهمال النظر لمعانيها وسياقها الواضح في المراد رأسا وهذا مما لا يليق بعاقل فضلا
عن فاضل وأما ثانيا فلو سلمنا صراحة كلامه فيما ذكر لكن يجوز أن يريد به أن استعمال النخلة
في خشبها مهجور بالنسبة لباب الحلف على ترك الاكل لا مطلقا كما توهمه الشيخ كما يدل على ذلك
سياق كلامه ولا مانع من ذلك ويؤيده أو يقطع به أنا نقطع في قول القائل والله لا آكل من هذه
النخلة بانه لا تجوز فيما عدا لفظ النخلة من ألفاظه فتعين التجوز فيها والا لزم انتفاء التجوز مطلقا
وهو باطل فثبت أن استعمالها في خشبها مهجور في الحلف على ترك الاكل ولا يرد على ذلك قول
الشيخ لان النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور لانه ان أراد شيوع استعمالها في خشبها
من غير هجر مطلقا فهو ممنوع لا دليل له عليه أو في غير باب الحلف على ترك الاكل لم يرد لان كلامنا
ليس الا في باب الحلف على ترك الاكل وليت شعري ماذا تخيل الشيخ في الفرق بين الاكل من
خشبها وبين خشبها حيث سلم أن الاول حقيقة مهجورة دون الثاني مع أن هجر الاول ليس
الا باعتبار هجر الثاني ولا يظهر في تخيله الا ما أشرنا اليه من توهمه ان المراد هجر استعمال النخلة
في خشبها مطلقا لا في خصوص باب الحلف على ترك الاكل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن يجوز أن
يكون المجاز هنا من قبيل مجاز الحذف والتقدير لا آكل من ثمر هذه النخلة فلم يخرج لفظ النخلة
عن استعماله في خشبها ولم يثبت هجر استعماله فيه في باب الحلف (قلت) الكلام مبني على ما هو
الظاهر المتبادر من ارادة المجاز بالمعنى المشهور فعلى تقدير مخالفة الظاهر والحمل على مجاز
الحذف يقدر الكلام على ما يناسبه ويجعل التعارض بين حمل النخلة على خشبها بدون تقدير
مضاف وحملها عليه مع تقديره بل يمكن حمل كلام الشارح على ما يوافق ذلك بأن يراد بكون
خشبها حقيقة مهجورة انه حقيقة مهجورة عند عدم تقدير المضاف لا مطلقا فتأمل ولا شك
انه كذلك فان الحالف لا يأكل من هذه النخلة لا يريد بلفظ النخلة الا المعنى المجازي ولعمر الله ان
هذا في غاية الظهور ولكن حب الاعتراض يعمي ويصم فقوله وهو غير صحيح غير صحيح بلا شبهة
فعليك بالتأمل التام ولا تهولنك تهويلات الشيخ في هذا المقام فانها لم تبن على انتظام ثم قال

شيخنا عقب ما تقدم ثم ظاهره أن الطلع والجريد والخوص ونحوها ليس من الحقيقة ولا المجاز
المذكور اه (وأقول) لاشبهة لمنصف فى منع دعواه أن ظاهره ماذكر بل هو مسكوت عنه لان
اثبات المجاز للثمر والحقيقة للخشب لاتعرض فيه لغيرهما باثبات ولا نفى فان ادعى أن فيه تعرضا
بالمفهوم لان ذكر الثمر والخشب يخرج غيرهما اورد عليه ان كلا من الثمر والخشب لقب فلا
مفهوم له فان قال قوله بثمرها جار ومجرور مفهومه عدم الحنث بغير الثمر فلا يكون مجازا
والا حصل الحنث به قلنا قد مثلوا اللقب الذى لامفهوم له بزيد فى قولنا على زيد حج مع انه وقع
مجرورا فدل على ان جر اللقب وتعلق الجار بعامله لا يقتضى المفهوم ولو سلم فمفهوم قوله بثمرها
معارض بما دل عليه الاقتصار على الخشب فى قوله دون خشبها لان مفهوم قوله بثمرها أن
اطلاق النخلة على نحو الجريد ليس بمجاز والاحنث به ومفهوم قوله دون خشبها الخ أن اطلاق
النخلة على نحو الجريد ليس من الحقيقة المهجورة فيكون من المجاز فقد أفهم الاول انه ليس
بمجاز وأفهم الثانى انه مجاز فكيف مع ذلك يصح زعمه أن ظاهره ماذكر من أن نحو الجريد ليس
من الحقيقة ولا المجاز المذكور بل لا منشأ لهذا الزعم الا الاسترواح والغفلة عن مدلول
الكلام الموقع فيهما صاحب الاعتراض على انه يجوز أن يريد الشارح بخشبها ماعدا الثمر
بقرينة المقابلة فيشمل الجريد والخوص ونحوهما وحينئذ فلا مجال لتوهم الاشكال وأما
الطلع فهو من الثمر فلا اشكال فيه ولا وجه لايراد الشيخ اياه ثم قال شيخنا عقب ما تقدم بقى هنا
اشكال وهو ان المجاز الراجح حقيقة عرفية لان غلبة استعمال اللفظ فى معناه المجازى يعرف
بها وضعه له كما اختاره الشارح أو نفس وضعه له كما نقله عن القرافى فى تعريف الوضع واذا
صار حقيقة عرفية فى هذا المعنى مجازا فى المعنى الاول كان هذا المعنى لكونه حقيقيا مقدما
على المعنى الاول لكونه مجازا بقضية ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز
فاختياره هنا أن اللفظ مجمل ينافى ذلك اه (وأقول) هذا الاعتراض مندفع وذلك لانه لايخفى
عليك أن نسبة ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز مع ما اختاره هنا من أنه اذا
تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة كان اللفظ مجملا نسبة العام مع الخاص لشمول المجاز
فيما تقدم للراجح والمرجوح والمساوى والحقيقة فيه للمرجوحة وغيرها مع خصوص ماهنا
بالمجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وقد تقرر فى هذا الفن واشتهر أنه اذا تعارض العام والخاص
قدم الخاص بان يخصص العام بذلك الخاص أى يقصر على ماعداه فيكون الحكم المذكور
للعام مقصورا على ماعدا هذا الخاص من افراده والحكم المذكور لهذا الخاص مقصورا
عليه واطبقوا على أن وقوع التعارض بين العام والخاص ليس أمرا محذورا وانه لاقدح به
بوجه كيف وقد كثر فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فما قدمه المصنف
من تقديم الحقيقة على المجاز مقصور على غير ماذكره هنا من المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة
كما أن اختياره هنا الاجمال مقصور على تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وحينئذ فلا
محذور فيما وقع له من اجتماع هذين الموضعين فى كلامه ولا قدح به عليه بوجه على انه لايلزم من
أن غلبة اللفظ فى معناه المجازى يعرف بها وضعه له انه كلما وجدت تلك الغلبة وجد وضعه له
لجواز أن توجد الغلبة ولا يكون موضوعا له لقيام دليل على عدم الوضع فلم لا يكون ماهنا كذلك

فاحفظ ذلك واعلم أنه لا اشكال فى اختيار المصنف القول بالاجمال مع كون المذهب عندنا معاشر الشافعية فى مسئلة الحالف على الشرب من النهر الحنث بكل من الامرين أعنى الشرب بفيه من النهر والشرب مما اغترف به منه وذلك لان تحقق الاجمال لا ينافى أن يقوم دليل على ارادة أحد المحتملين أو المحتملات أو ارادة القدر المشترك بين المحتملين أو المحتملات لان حاصل ذلك أنه قام دليل البيان فيعمل به كما هنا وذلك لانه لما كان مدار الايمان على العرف على تفصيل قرره الفقهاء بأدلته خرج هذا المثال عن حكم هذه القاعدة وهو التوقف لثبوت بيانه كما تقرر فان الشرب من النهر عرفا حقيقة فى القدر المشترك بين الامرين فالحمل على القدر المشترك لقيام دليله الخاص وهو دليل الحمل على العرف فى مثل هذا اليمين مع ثبوت العرف فى القدر المشترك وليس حمل هذا اليمين على القدر المشترك جاء من الجمع بين الحقيقة والمجاز والا توقف على قيام قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما تقدم مع ان المدار الحمل على القدر المشترك مطلقا والحكم بالحنث بكل منهما عند الاطلاق وانما يظهر اثر الاجمال بالنسبة للاحكام التى لم يقم فيها دليل البيان كما انه لا اشكال فى قول الشارح تفريعا انه لا يحنث بواحد منهما وذلك لانه بصدد بيان مقتضى الاجمال وثمرته فهو محتاج الى ذكر ذلك فانه حظ الاصولى وأما موافقة ما فى الفروع لذلك أو مخالفته فامر آخر لا يتعلق بالاصولى يعلم من كتب الفروع ومما سيأتى ان الاجمال يتوقف فيه الى ان يدل دليل على المراد فاذا ثبت الدليل على بناء الايمان على العرف وأن العرف هنا شامل للقسمين علم حصول الحنث بكل منهما واذا علمت ذلك علمت سقوط ما ابداه الشيخ من الاشكال ودعوى المنافاة وذلك لانه ان أراد بالمنافاة التى ادعاها التناقض فبطلان ذلك مما لا يشتبه اذ لا تناقض بين العام والخاص واين الوحدات الثمانية المشترطة فى التناقض التى منها وحدة الموضوع وكيف تسوغ دعوى التناقض فى شئ جاء بمثله الكتاب العزيز والسنة الشريفة وان اراد بها مجرد التعارض فبطلان الاعتراض بذلك مما لا يشتبه أيضا لما علمت انه لا محذور فى مثل هذا التعارض ولا قدح به بوجه وانه مما جاء به الكتاب والسنة فظهر سقوط الاعتراض على التقديرين وانه لا منشأ له الا اهمال مراعاة القواعد المشهورة وعلمت أيضا سقوط ما أورده المحشيان من ان تفريع الشارح على الثالث انه لا حنث بواحد منهما منتقد لانه يوهم ابتناءه على مختار المصنف انه المذهب وليس كذلك بل المذهب انه يحنث بكل منهما فتأمل ثم بقى هنا شئ آخر غير ما أورده الشيخ وهو ان قضية كونه حقيقة عرفية ان لا اجمال بل ان صدر هذا اللفظ من لغوى حمل على المعنى اللغوى أو من أهل العرف حمل على العرفى بقضية قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب الا ان يجاب أخذا مما اشرنا اليه قريبا بتصوير المسئلة بما اذا لم يثبت الوضع لقيام الدليل على انتفائه فان دلالة الكثرة عليه امر ظنى قد يدل الدليل المقدم على انتفائه أو بتقييد الحمل على عرف المخاطب بما اذا لم يقع فيه هذا التعارض (قوله بالاجماع) قال شيخنا العلامة متعلق بثبوت وفى تقديره فصل بين الموصوف وهو حكم وصفته وهى يمكن باجنبى الا ان يعلق باستقرار محذوف صفة أولى للحكم (أقول) وأيضا لا نسلم امتناع مثل هذا الفصل وانما يكون ممتنعا لو كان من جملة المتن بخلاف ما اذا كان من الشرح لبيان مراد المتن (قوله لان الملامسة حقيقة فى الجس باليد مجاز فى الجماع) قال الكمال ان المتجه ان الملامسة حقيقة فى

لان اللامسة حقيقة فى الجس باليد مجاز فى الجماع فقالا المراد الجماع لتكون الآية مستند الاجماع اذ لا مستند غيرها والا لذكر ولا تدل على ان اللمس ينقض الوضوء وأجيب بانه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الاجماع كما هو العادة فاللمس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء

تماس البدنين بشئ من اجزائهما من غير تقييد باليد وعلى هذا فالجماع من افراد معنى الحقيقة فيتناوله اللفظ حقيقة وانما يكون مجازا لو اقتصر على ارادته باللفظ انتهى (وأقول) اشار شيخنا العلامة الى رد هذا حيث قال فى قوله حقيقة فى الجس باليد اعترض بانه احقيقة فى التقاء البشرتين الصادق بالجماع وفيه نظر قال فى الصحاح اللمس المس باليد ويكنى به عن الجماع انتهى لكن عبر فى القاموس بقوله لمسه مسه بيده والجارية جامعها والملامسة المماسة والمجامعة انتهى وبالجملة فالشارح تابع لهم فى هذا التمثيل فلو فرض عدم تمامه لم يضر لان المثال يكفيه الاحتمال (قوله وقد قال الشافعى رضى الله تعالى عنه بدلالتها عليهما) نازع فيه الكمال بأن ظاهر كلام الام خلاف ذلك وهو بتقدير تسليم منازعته لا يقدح لعدم انحصار كلام الشافعى فى الام (قوله الكناية لفظ استعمل فى معناه مرادا منه لازم المعنى) فيه كلامان * الاول قال شيخنا العلامة قوله مرادا حال من الضمير فى استعمل وضميرمنه عائد الى لفظه لا الى معناه والا لقال مرادا منه لازمه ومعنى استعمال اللفظ فى معناه ارادته به كما يدل عليه قوله فان لم يرد المعنى فمعنى الحد حينئذ لفظ اريد به معناه الوضعى حال كون ذلك اللفظ مرادا منه أيضا لازم المعنى وحاصله لفظ اريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازا لا حقيقة كما هو ظاهر انتهى أى وذلك ينافى قول المصنف فهى حقيقة (واقول) هو اعتراض ساقط لا منشأ له الا اهمال ملاحظة القواعد ورد النكات المشهورة والمسامحات الشائعة المذكورة المجمع بين أهل العلم واللسان على قبولها وارتكابها وعدم القدح بها بل على استحسانها وذلك لان من القواعد المقررة فى المعانى جواز الاظهار فى موضع الاضمار لنكات قرروها ومثلوا ذلك بنحو قوله
تريدين قتلى قد ظفرت بذلك * أى بقتلى ولم يقل به وقوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد ولم يقل هو الصمد وقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل ولم يقل وبه نزل وحينئذ فيجوز عود ضميرمنه الى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار فى موضع الاضمار لاحد نكاته المقررة فى محلها والتقدير حينئذ لفظ استعمل فى معناه مرادا من معناه لازم معناه فظهر منع الملازمة فى قوله والا لقال مرادا منه لازمه وانه لا منشأ لهذا الاستدلال الا الغفلة عن هذه القاعدة ويجوز أيضا عود الضمير المذكور الى اللفظ بمسامحة مشهورة شائعة والمعنى مرادا من اللفظ أى بواسطة معناه والانتقال منه أى من معناه الى ذلك اللازم لا بواسطة استعمال اللفظ فى نفس ذلك اللازم أيضا وبهذا التقدير يظهر سقوط قوله وحاصله لفظ اريد به الخ وبطلان ما فرعه عليه من قوله فتكون الكناية مجازا لا حقيقة بل انما حاصل الحد لفظ استعمل فى معناه مرادا من معناه لازم معناه بمعنى انه اطلق على معناه لينتقل من معناه الى لازمه الذى هو المقصود بالذات أو لفظ استعمل فى معناه مرادا من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه الى لازمه ذلك اللازم ويجوز عود ضميرمنه الى الاستعمال المفهوم من قوله استعمل أى مرادا من استعماله فى معناه اى الغرض من ذلك لازم معناه بواسطة الانتقال منه اليه وعلى التقادير فكون الكناية حقيقة مما لا خفاء معه بوجه فتأمل ولا تكن من الغافلين واعلم انه قال فى التلخيص الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته اى ارادة ذلك المعنى مع لازمه قال السعد فى المطول وههنا بحث وهو ان المفهوم من التعريف المذكور ان المراد فى الكناية

وان قامت قرينة على ارادة الجماع أيضا بناء على الراجح انه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا دلت على مسئلة الاجماع أيضا وقد قال الشافعى رضى الله تعالى عنه بدلالتها عليهما حيث حمل الملامسة فيها على الجس باليد والوطء * (مسئلة الكناية لفظ استعمل فى معناه مرادا منه لازم المعنى) نحو زيد طويل النجاد مرادا منه طويل القامة اذ طولها لازم لطول النجاد أى حمائل السيف (فهى حقيقة) لاستعمال اللفظ فى معناه وان اريد منه اللازم (فان لم يرد المعنى) باللفظ (وانما عبر بالملزوم عن اللازم فهو) أى اللفظ حينئذ (مجاز) لانه استعمل فى غير معناه أى الاول (والتعريض لفظ استعمل فى معناه ليلوح) بفتح الواو أى التلويح (بغيره)

هو لازم المعنى وارادة المعنى جائزة لا واجبة ثم قال وهذا هو الحق لان الكناية كثيرا ما تخلو عن
ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد
قط ثم قال وفي موضع آخر من المفتاح تصريح بان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا لانه
قال المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحدها او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا
والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما
حقيقتين ويفترقان في التصريح اي في الحقيقة وعدم التصريح اي في الكناية انتهى وقال
قبل ذلك في الكلام على الحقيقة عقب كلام ذكره فان قيل معنى كلامه انه خرج عن تعريف
الحقيقة المجاز دون الكناية فانها ايضا حقيقة كما صرح به السكاكي حيث قال الحقيقة في
المفرد والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدمه قلنا هذا ايضا
يعني ما قاله السكاكي من اشتراكهما فيما ذكر غير صحيح لان الكناية لم تستعمل في الموضوع
له بل انما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم
لا توجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى لكنه خالف ذلك في بحث تعريف المسند اليه بالعلمية
فذكر ان الكناية مستعملة في الموضوع له لينتقل الى لازمه واجاب القنري بانه ذكر في شرح
المفتاح ان لهم في تقرير الكناية طريقين احدهما انه استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع
جواز ارادة الموضوع له وثانيهما انه استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا يكون مقصودا
بل لينتقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود فما ذكره في البيان مبني على المذهب الاول
وما ذكره في تعريف المسند اليه مبني على الثاني وبه يظهر ان كلام المصنف بناء على ما حررناه
في معناه خلافا لما توهمه الشيخ منه مبني على المذهب الثاني وانه ليس مخالفا لاصطلاح البيانيين
مطلقا بل هو موافق لاحد المذهبين في اصطلاحهم لا يقال يمكن أن يبني ما توهمه الشيخ من
عبارة المصنف من ارادة الملزوم واللازم جميعا من لفظ الكناية على ما تقدم عن المفتاح في أحد
الموضعين من انها اريد بها الامران وانها حقيقة لانا نقول اما أولا فلا يخفى اشكال كونها
حقيقة على هذا لان مجموع المعنى ولازمه ليس معنى وضعيا اذ المركب من الوضعي وغير الوضعي
غير وضعي وأما ثانيا فكلام المفتاح المذكور ليس معناه ما فهمه الشيخ من عبارة المصنف
كما سيعلم من كلام التلويح الآتي مبسوطا ثم رأيت حاشية اخرى للشيخ فيها رجوعه الى الحق
الواضح ونصها وانما قال ما ذكره ولم يقل استعمل في معناه ولازمه اشارة الى ان المقصود باللفظ
هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ في معناه وسيلة
الى اللازم ولافادة هذا المعنى خص اللازم بذكر الارادة تنبيها على انه المراد الاهم والمقصود
بالذات وبهذا ظهر توجيه قوله فهي حقيقة ولا يخفى ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح
البيانيين ثم ان كون الكناية والتعريض مستعملين في معنييهما مبني على ان استعمال اللفظ
في معناه هو قصده وارادته سواء كان المعنى ثابتا موجودا أو لم يكن كما في قولك طويل النجاد
وان لم يكن له نجاد قط وكقوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا وان لم يكن الكبير فاعلا انتهى لكن
قوله ولا يخفى ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانيين ممنوع لما علمت من انه احد المذهبين
لهم لكن عذر الشيخ انه لم يقف على ما تقدم عن شرح المفتاح وغيره فظن انه ليس للكناية عندهم

الا معنى واحد وبنى على ذلك الجازم بالاعتراض وامثال ذلك من الامر الصعب الذى لا يليق بالعلماء * والكلام الثانى قال الكورانى لما كان مدار الحقيقة والمجاز هو الاستعمال لا الدلالة والارادة حكم المصنف بان الكناية لفظ مستعمل فى المعنى الموضوع له مرادا من ذلك الاستعمال لازم المعنى الموضوع له فتكون الكناية من قبيل الحقيقة لان الاستعمال انما هو فى الموضوع له وان اريد به غيره وفيه نظر من وجوه لان الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ قطعا قال السكاكى واعلم انا لا نقول فى عرفنا استعملت الكلمة فى كذا حتى يكون المقصود الاصلى طلب دلالتها على المستعمل فيه فقد صرح بان كون المستعمل فيه مرادا فى الجملة لا يكفى بل شرطه ان يكون مقصودا اصليا وكلام المصنف يخالفه صريحا انتهى (وأقول) يستفاد من قوله مرادا من ذلك الاستعمال ما ذكرناه آنفا من جواز رجوع ضمير منه فى قول المصنف مرادا منه للاستعمال وذلك وجه آخر فى رد ما توهمه شيخنا العلامة من عبارة المصنف من ارجاع الضمير للفظ حتى يكون مستعملا فى المعنيين على ما تقدم بيانه وأما قوله فى توجيه نظره لان الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ الخ فاختلاله واضح فلا يرد اما أولا فلان قوله المراد من اللفظ مبنى على رجوع ضمير منه للفظ نفسه وهو خلاف المراد كما حررناه فيما سبق مع انه مخالف لقوله هو مرادا من ذلك الاستعمال لاقتضائه رجوع الضمير للاستعمال والحاصل ان المراد من اللفظ نفسه يقتضى كون اللفظ مستعملا فى ذلك المراد الا ان هذا غير مراد للمصنف وان المراد لا بقيد كونه من اللفظ نفسه لا يقتضى ذلك وهذا هو مراد المصنف كما تبين كل ذلك وأما ثانيا فما استدل به من كلام السكاكى لا يدل له ولا يخالف كلام المصنف لان حاصله كما هو صريح لفظه ان استعمال اللفظ فى المعنى يقتضى كون المقصود الاصلى طلب دلالته على ذلك المعنى وذلك أعم من ان يكون ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض أولا وليس فيه تعرض بوجه لاستلزام الكون مرادا للاستعمال وحاصل كلام المصنف على ما حررناه ان الكناية غير مستعملة فى اللازم ومع ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض وعدم استعمال الكناية فيه لا ينافى انه المقصود والغرض بواسطة المعنى المستعمل فيه ولا تعرض فيه بوجه لكون الاستعمال فى المعنى يقتضى ان المقصود الاصلى طلب دلالته عليه أولا ولا فيه ما ينافى ان المقصود الاصلى ذلك حينئذ فدعوى مخالفة كلام المصنف له صريحا مع ذلك لا منشأ لها الا الاهمال التام بالمرة (قوله كما فى قوله تعالى الخ) قال شيخنا العلامة فى التمثيل بذلك بحث لانه يلزم من استعماله فى معناه الذى هو ارادته به اخبار بغير الواقع فتأمله انتهى (وأقول) قد تأملناه فوجدناه امرا سهلا لا حامل على الوقوع فيه الا عدم مراجعة كلام الائمة المزيل للاشكال والتعويل على مجرد ما خطر بالبال الموجب للاختلال قال فى التلويح وأما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفى ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها

كما فى قوله تعالى حكاية عن الخليل صلى الله عليه وسلم بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الاصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لقومه العابدين لها بانها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون اذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أى كسر صغارها فضلا عن غيره والاله لا يكون عاجزا

كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو فى محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا أسند الى من يجوز عليه النظر ومجازا اذا أسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح فى المفتاح وغيره (فان قيل) قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة اما أن يراد بها معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما (قلنا) اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه (لا يقال) فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما معا بالذات وفى الكناية اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافى ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك انتهى كلام التلويح سقناه مع طوله لكثرة فوائده ولا يخفى عليك ان قوله من غير لزوم كذب الخ يدل على ان الاخبار بغير الواقع انما يكون كذبا اذا لم يكن المقصود به الانتقال الخ وهذا جار فى التعريض بلا فرق كما هو ظاهر بل الظاهر انه لم يقصد الاخبار بالنسبة للمعنى الاصلى وانما قصد مجرد تصويره لينتقل منه الى المعنى الآخر وبذلك تعلم سقوط البحث المذكور فتامله كما يعلم به سقوط قول شيخنا الشهاب فيه حزازة لعصمة الانبياء من الصغائر ولو سهوا على الراجح انتهى وذلك لانه اذا لم يتحقق الكذب فلا صغيرة لا عمدا ولا سهوا وقوله فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى مع قوله وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى الخ ومع قوله عقبه وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح فى المفتاح وغيره الخ يفيد ان الكناية على الاول حقيقة مع انتفاء المعنى الحقيقى واستحالته وكان وجهه ان تحقق المعنى وعدم تحققه أمر خارج عن مدلول اللفظ بناء على انه موضوع للمعنى الذهنى لا الخارجى وهذا جار فى التعريض أيضا بلا فرق كما هو ظاهر وبه يندفع ما قد يتوهم انه اذا لم يتحقق المعنى كيف يكون حقيقة نعم هذا يشكل على ما مشى عليه المصنف من وضع اللفظ للمعنى الخارجى دون الذهنى اللهم الا ان يخص

ذاك بغير الكناية والتعريض أو يكون ماعرف به الكناية والتعريض مبنيا على قول غيره من وضع اللفظ للذهني دون الخارجي فليتأمل (قوله فهو أى التعريض حقيقة أبدا) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان الحكم عليه بالحقيقة أبدا اما بالنظر الى المعنى الذى استعمل فيه اللفظ واما بالنظر الى المعنى المعرض به وأيا ما كان فلا يصح اما الاول فقد نقل السيد فى حاشية المطول عن صاحب الكشف مانصه والتحقيق ان اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة ويقابله المجاز لانه المستعمل فى غير الموضوع له فقط والكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له والموضوع له مراد تبعا وفى التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة أو مجازا أو كناية والمعرض به من السياق الى آخر ما أطال به (وأقول) لا يخفى على عاقل فساد هذا النظر وذلك لانا نختار الشق الاول ولا يعارضه هذه التهويلات التى هول بها وذلك لان هذه الاسامى اصطلاحيات والاصطلاحيات لا يجب فيها التوافق ولا يلزم من تحقيق صاحب الكشف انحصار الاصطلاح فيه ولا يظن عاقل بالمصنف انه اخترع هذا من غير سلف ولا مستند والاعتراض عليه بمجرد مخالفته لتحقيق صاحب الكشاف والحكم بعدم صحته مما لا وجه له ولا حامل عليه الا مجرد العصبية ولو صح هذا الاعتراض لزم بطلان كل كلام ذكره أحد اذا ذكر غيره خصوصا من هو اعظم منه ما يخالفه بمجرد ذكر ما يخالفه وهذا مما لا يتوهمه عاقل بل كلام صاحب الكشاف موافق لما ذكره المصنف كما أفاده صاحب الكشف نفسه قبل ان يذكر تحقيقه المذكور فقد قال السيد فى حاشيته المذكورة بعد حكايته كلام صاحب الكشاف مانصه قال صاحب الكشف المقصود بيان الفرق بينهما ثم قال وحاصل الفرق انه اعتبر فى الكناية استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وفى التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ فانه عين ما ذكره المصنف فى تعريف التعريض وحكمه بانه حقيقة أبدا وبذلك يتعجب من تعصب الشيخ حيث حكم بعدم صحة قول المصنف فهو حقيقة أبدا بمجرد مخالفته لما حققه صاحب الكشف من غير ابداء معنى يمنع مما قاله المصنف مع ان ذلك امر اصطلاحى وقد اشتهر انه لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل احد ان يصطلح على ما شاء ومع ان صاحب الكشاف وناهيك بامامته فى هذه الفنون كما هو معلوم قد ذهب الى عين ما قاله المصنف كما رأيت ولو لم يكن للمصنف سند الا كلام صاحب الكشاف كان كافيا مع انا نقطع بان له سندا من غيره وان لم نقدر الآن على تعيينه وأعجب من ذلك استدلاله على عدم الصحة بحكاية ذلك التحقيق مع اسقاطه ما قبل ذلك التحقيق مما هو عين ما قاله المصنف مما يقطع كل عاقل بصحة الاستناد اليه مع كون هذا التحقيق وما قبله فى كلام واحد فى كتاب واحد نقل عنه وهلا حكم الشيخ بعدم صحة كلام صاحب الكشاف واستدل عليه بمخالفته لتحقيق صاحب الكشف فان كان معتقده عدم صحته أيضا فهو جزاف صريح أو صحته فكيف رد كلام المصنف مع انه عينه فنعوذ بالله من شرور انفسنا واذا علمت ذلك علمت ما فى قول الكمال واعلم ان هذا أى ما ذكره المصنف من ان التعريض حقيقة أبدا خلاف ما فى المفتاح وما حققه صاحب كشف الكشاف ولا خفاء فى التعريض بالحقيقة والمجاز فانه فى الاول ان يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى ليلوح بغيره وفى الثانى ان يستعمل فى معناه المجازى

(فهو) أى التعريض (حقيقة أبدا) لان اللفظ فيه لم يستعمل فى غير معناه

بذلك وأما فى الكناية فبان يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى مثلا مرادا منه لازمه ليلوح بغيره
بقى ههنا شئ لم اره فليراجع وهو ان ما افاده تحقيق صاحب الكشف فى التعريض من انه قد
يكون مجازا هل يجرى نظيره فى الكناية الذى ذكره المصنف فيكون من افرادها مالو استعمل
اللفظ فى لازم المعنى مجازا لينتقل منه الى لازم آخر هو المراد وقد يدل ظاهر ماتقدم من ان اهم
فى تقرير الكناية طريقين على انتفاء هذا القسم لكنه لاباس به وهو غير ما اختاره الشيخ الامام
لان اللفظ فيما اختاره استعمل فى اللازم المراد لافى غيره لينتقل منه اليه (فان قلت) فما الفرق
على مختار الشيخ الامام بين الكناية والمجاز (قلت) هو ان الكناية مجاز مخصوص وهو ما استعمل
فى اللازم بخلاف مطلق المجاز فانه شامل لما استعمل فى غيره اذ المعنى المجازى لايجب ان يكون
لازما كما يعلم من تفصيل العلاقات السابقة وان امكن التكلف فى اعتبار اللزوم فى الجميع
فليتأمل (قوله بخلاف الكناية كما تقدم) أقول أى فى قول المصنف فان لم يرد المعنى وانما
عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز وهذا الكلام من الشارح تصريح بان هذا القسم أعنى المذكور
بقوله فان لم يرد المعنى الخ من الكناية وقد نقله الزركشى عن المصنف ووالده فقال بعد ان ذكر كلاما
للناس فيها مانصه وأما المصنف فتابع والده فى انقسامها الى حقيقة ومجاز فانك اذا قلت زيد كثير
الرماد فان اردت معناه ليستفاد منه الكرم فان كثرة الرماد الطبخ لازم له غالبا فهذا حقيقة
لانك استعملت اللفظ فيما وضع له والحقيقة كذلك سواء كان ذلك الوضع مقصودا لذاته
أم لغيره وان لم ترد المعنى وانما عبرت بالملزوم واردت اللازم كما اذا استعملت كثرة الرماد وأردت
الكرم فهو مجاز لاستعماله فى غير ما وضع له وحاصله ان الحقيقة فيها ان تستعمل اللفظ فيما
وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز فيها ان تريد به غير موضوعه استعمالا وافادة او تقول تارة
يراد بها المعنى الحقيقى ليدل على المعنى المجازى فيكون حقيقة وتارة يراد بها المعنى المجازى
لدلالة المعنى الحقيقى الذى هو موضوع اللفظ عليه فيكون من اقسام المجاز انتهى ونقله أيضا
السيوطى فى اتقانه عن والد المصنف حيث قال وفيها أى الكناية أربعة مذاهب احدها انها
حقيقة قال ابن عبد السلام وهو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له واريد بها الدلالة على غيره
الثانى انها مجاز الثالث انها لاحقيقة ولا مجاز واليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه فى المجاز
ان يراد المعنى الحقيقى مع المجازى وتجويزه ذلك فيها الرابع وهو اختيار الشيخ تقى الدين
السبكى انها تنقسم الى حقيقة ومجاز فان استعمل اللفظ فى معناه مرادا منه لازم المعنى أيضا
فهو حقيقة وان لم يرد المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله فى غير ما وضع له
والحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز منها ان
يريد به غير موضوعه استعمالا وافادة انتهى وهذا ما يشعر به اشعارا قويا تقييد المصنف
بالابد فى قوله فى التعريض فهو حقيقة أبدا فان المتبادر منه ارادته به التفرقة بينه وبين الكناية
بانه حقيقة دائما بخلافها فانها قسمان حقيقة ومجاز ولعل هذا هو الملجئ للشارح الى هذا
الكلام اعنى قوله بخلاف الكناية كما تقدم لكن نازع شيخ الاسلام فى نسبة ذلك الى المصنف
فقال الرابع أى من المذاهب فى الكناية وهو اختيار المصنف تبعا لوالده انها تنقسم الى حقيقة
ومجاز كذا قيل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكى وصاحب التلخيص انها

بخلاف الكناية كما تقدم

حقيقة غير صريحة وأما نسبة الرابع الى المصنف فتوهم اذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى
الكناية كما صرح به الشارح انتهى لكن استدلاله بذلك لا يخلو عن ضعف لجواز أن يكون
تصريح الشارح بما ذكر لدفع استشكال تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيثها بدليل
قول المصنف فهى حقيقة لا للاشارة الى عدم عوده لها معنى مع ان هذا التصريح معارض
بما هو أقوى منه وهو قول الشارح بخلاف الكناية كما تقدم الظاهر فى الاشارة به الى ان قيد
الابد فى التعريض مقابل للتفصيل فى الكناية وقد اوله اعنى قول الشارح المذكور شيخنا العلامة
حيث قال قوله بخلاف الكناية أى فان اللفظ فيها قد يستعمل فى غير معناه وان كان مجازا الا كناية
انتهى ولا يخفى ما فيه فان مجرد هذا لا يقتضى صحة قوله بخلاف الكناية كما تقدم قصدا الى الفرق
بينها وبين التعريض فان التعريض أيضا كذلك اذ يصح ان يقال ان اللفظ فيه قد يستعمل
فى غير معناه وان كان مجازا لا تعريضا أى على طريقة المصنف التى الكلام فى تقريرها ويشكل
على انقسامها انه يلزم كون التعريض الذى ذكره المصنف انها غير جامع الا ان يكون
تعريفا القسم منها وفيه بعد لا يخفى لان ذلك غير مفهوم من العبارة ولا قرينة عليه ويمكن ان
يجاب بان الاشعار القوى من قوله فهو حقيقة أبدا يصلح ان يجعل قرينة على ذلك معارضة لما
يتبادر من أول الكلام من ان القسم الثانى مجاز لا كناية وبهذا يندفع ما ادعاه الكمال من
ان حمل الشارح عبارة المصنف على ان القسم الثانى من الكناية يخالف ظاهرها فتأمل وأيضا
فقسم المجاز منها على الوجه المتقدم عن الزركشى وغيره لم يظهر وجه عده منها اذ مجرد استعمال
اسم الملزوم فى اللازم ليس فيه معنى الكناية الا ان يوجه بان فيه انتقالا من الملزوم الى اللازم
ضرورة ان اللزوم هو العلاقة وان كان اللفظ مستعملا فى نفس اللازم فهو بمنزلة ذكر الملزوم
مع ارادة اللازم فيقرب فى الجملة معنى الكناية ولو فسر هذا القسم باللفظ المستعمل فى لازم
معناه لينتقل منه الى لازمه اعنى لازم اللازم كلفظ كثير الرماد اذا استعمل مجازا فى كثرة
الاحراق لينتقل منه الى الكرم ظهر فيه معنى الكناية وكان أقرب فلينظر عبارة الشيخ الامام
فان قبلت الحمل على ذلك حملت عليه بل لا مانع من حمل عبارة المصنف على ما ذكر وان لم تقبله
عبارة الشيخ الامام اذ ليس فى كلام المصنف ما يبين انه اراد فى هذا الكتاب مذهب الشيخ الامام
وقد قال أخو المصنف البهاء فى شرح التلخيص بقى قسم وهو مجاز مقصود لغيره مثل ان يستعمل
كلمة فى غير موضوعها ولا يكون ذلك المعنى المجازى مقصودا لذاته بل لما يلزمه فهذا القسم قد
يقال بامتناعه لان فيه الخروج عن موضوع اللفظ الى التجوز بحسب الاستعمال ثم الخروج عن
ذلك المعنى المجازى بحسب القصد بالذات ويدل عليه قول الجمهور الكناية حقيقة خلافا للمصنف
يعنى صاحب التلخيص فى قوله انها ليست حقيقة ولا مجازا ولو ثبت هذا القسم لانقسمت الكناية
الى حقيقة ومجاز وقد يقال بجوازه ويحمل قولهم الكناية حقيقة لفظ استعمل فى موضوعه
مرادا به غيره على قسم منها انتهى فيمكن حمل عبارة المصنف على هذا القسم الرابع فقوله وانما
عبر بالملزوم عن اللازم أى مرادا من ذلك اللازم لازمه وهذا هو الموافق لقوله الآتى ابدا
وقول الشارح بعده بخلاف الكناية كما تقدم فيكون ذلك الآتى قرينة على ارادة هذا المعنى
وعلى ان اقتصاره فى التعريف على الحقيقة اقتصار على أحد قسميها لانه الواقع فى كلام الجمهور

(الحروف) أى هذا مبحث الحروف التى يحتاج الفقيه الى معرفتها ومعرفة معانيها الكثرة وقوعها فى الادلة لكن تسامح منها اسماء فى التعبير بها تغليبا للاكثر وفى خط المصنف عدها بالقلم الهندى اختصارا فى الكتابة ١٦٩ وفى بعض النسخ بالقلم المعتاد ولنمش عليه لوضوحه (أحدها اذن) وهى من نواصب المضارع (قال سيبويه للجواب والجزاء قال الشلوبين دائما او) قال (الفارسى غالبا) وقد تتمحض للجواب فاذا قلت لمن قال أزورك اذن أكرمك فقد أجبته وجعلت اكرامك جزاء زيارته أى ان زرتنى أكرمتك واذا قلت لمن قال أحبك اذن أصدقك فقد أجبته فقط عند الفارسى ومدخول اذن فيه مرفوع لانتفاء استقباله المشترط فى نصبها وتكلف الشلوبين فى جعل هذا مثلا للجزاء أيضا أى ان كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأتى عدها من مسالك العلة لان الشرط علة للجزاء (الثانى ان) بكسر الهمزة وسكون النون (للشرط) أى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف (والنفى) نحو ان الكافرون الا فى غرور ان أردنا الا الحسنى أى ما (والزيادة) نحو ما ان زيد قائم ما ان رأيت زيدا (الثالث أو) من حروف العطف (للشك) من المتكلم نحو قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم (والابهام) على السامع نحو أتاها أمرنا ليلا أو نهارا (والتخيير) بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالى ثوبا أو دينارا أم جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الاول وسموا الثانى بالاباحة (ومطلق الجمع) كالواو نحو

مع الاستدراك عليه بهذا القسم وبالجملة فكلام المصنف والشارح لا يخلو عن اضطراب أى من حيث اللفظ أما من حيث المعنى فعلى تقدير ان يريد مذهب والده فى الكناية أو يريد ما ذكره أخوه البهاء فلا اشكال عليه لان هذا من الاصطلاحات التى اشتهر انه لا مشاحة فيها فقول المحشى الكورانى مانصه وقول المصنف وهو أى التعريض حقيقة أبدا تقييده بالابد حشو اذ مقصوده الاحتراز عن الكناية على ما صرح به فى بعض شروحه والكناية لم يقل أحد بانها حقيقة فى وقت دون وقت حتى يحترز عنها بل هى دائما حقيقة على ما هو المشهور أو واسطة بين المجاز والحقيقة على ما تقدم تحقيقه ولو قال حقيقة من كل وجه لكان له وجه لا يخفى انتهى ممنوع ويكفى فى منعه بطلان ما استند اليه من قوله والكناية لم يقل أحد بانها حقيقة فى وقت دون وقت حتى يحترز عنها لما علمت من المذهب الرابع المنسوب لوالد المصنف من انقسامها الى الحقيقة والمجاز وكذا ما تقدم عن أخى المصنف البهاء فان رجع الى منازعة والد المصنف أو أخيه لم يلتفت اليه خصوصا مع ما تقرر انه لا مشاحة فى الاصطلاحات وبهذا يظهر منع قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح بخلافه فى الكناية مانصه فيه ان الكناية فى حال كونها كناية ليست مجازا اه فليتأمل فى المقام

(الحروف)

(قوله أى هذا مبحث الحروف) المبحث اسم مكان البحث والبحث حمل المحمولات على الموضوعات أى هذا محل لاثبات أحوال الحروف لها وحملها عليها (قوله التى يحتاج الفقيه الى معرفتها ومعرفة معانيها) لعل هذا الوصف من الوصف اللازم لان سائر الحروف بل سائر الكلمات بصدد احتياج الفقيه الى معرفتها لوقوعها فى الادلة وحينئذ فنكتة التصريح به بيان العذر فى ذكرها فى هذا الفن (قوله لكثرة وقوعها فى الادلة) بيان لوجه الاحتياج الى ذكرها وقد يتطرق فيه بان احتياج الفقيه لما ذكر لا يتوقف على كثرة الوقوع بل يكفى فيه الوقوع ويمكن أن يجاب بان التقييد بالكثرة لانه الواقع واشارة الى مزيد الاحتياج ففيه تأكيد العذر فى ذكرها (قوله تغليب) قد يستغنى عن دعوى التغليب بدعوى أن اطلاق الحروف على الكلمات مطلقا اطلاق آخر لهم فقد وقع فى كلامهم اطلاق الحروف على ما يشمل الاسماء والافعال كما قال صاحب الآجرومية وحروف الاستثناء ثمانية وذكر منها أسماء وأفعالا (قوله عدها بالقلم الهندى) المراد بعدها ذكرها بالعبارة عنها (فان قلت) القلم الهندى ليس عبارة عنها بل هو رمز العبارة عنها (قلت) ممنوع بل هو عبارة عنها لان تلك الاشكال تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلا كما ان الاشكال العربية تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلا (قوله للجواب والجزاء) المراد بكونها للجواب انها لا تقع الا فى كلام يجاب به من تكلم بكلام آخر اما تحقيقا واما تقديرا فلا تقع فى كلام مقتضب ابتداء من غير أن يكون هناك ما يقتضى الجواب لا لفظا ولا تقديرا والجواب فى الحقيقة هو الجملة التى وقعت اذن فيها لا اذن وحدها والمراد بالجزاء ما يكون جزاء الشرط (قوله المشترط فى نصبها) وكذا فى الجزائية بها (قوله وسيأتى عدها من مسالك العلة) تنبيه على فائدتها وعلى انه يمكن الاستغناء عما هنا بما يأتى وقوله لان الشرط علة للجزاء توجيه لعدها من مسالك العلة وتنبيه على تضمن جملتها معنى الشرط

وقد زعمت ليلى بأني فاجر * لنفسي تقاها أو عليها فجورها أي وعليها (والتقسيم) نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف أي مقسمة
الى الثلاثة تقسيم الكلي الى جزئياته ١٧٠ فتصدق على كل منها (وبمعنى الى) فينتصب بعدها المضارع بأن مضمرة نحو لألزمنك
أو تقضيني حقي أي الى ان
تقضيه (والاضراب كبل)
نحو وأرسلناه الى مائة ألف
أو يزيدون أي بل يزيدون
(قال الحريري والتقريب
نحو ما أدري أسلم أو ودع)
هذا يقال لمن قصر سلامه
كالوداع فهو من تجاهل
العارف والمراد تقريب
السلام لقصره من الوداع
ونحوه ما أدري أأذن أو
أقام يقال لمن أسرع في
الاذان كالاقامة (الرابع أي
بالفتح) للهمزة (والسكون)
للياء (للتفسير) بمفرد نحو
عندي عسجد أي ذهب
وهو عطف بيان أو بدل
أو بجملة نحو
وترمينني بالطرف أي أنت
مذنب
وتقلينني لكن اياك لا أقلي
فانت مذنب تفسير لما قبله
اذ معناه تنظر الي نظر
مغضب ولا يكون ذلك الا
عن ذنب واسم لكن ضمير
الشان وقدم المفعول من
خبرها لافادة الاختصاص
أي لا أترك بخلاف غيرك
(ولنداء القريب أو البعيد
أو المتوسط أقوال) ويدل
للاول ما في حديث الصحيحين
في آخر أهل الجنة دخولا
وأدناهم منزلة فيقول أي
رب أي رب وقد قال تعالى
فاني قريب وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بما للبعيد توكيدا (الخامس أي) بالفتح و(بالتشديد) اسم (للشرط) نحو وبدلا
أيما الاجلين قضيت فلا عدوان علي (والاستفهام) نحو أيكم زادته هذه ايمانا (وموصولة) نحو لننزعن من كل شيعة أيهم أشد

والجزاء والله أعلم (قوله للشرط) أي موضوعة للشرط وقد فسره بقوله أي لتعليق حصول
مضمون جملة الخ فلا حاجة لما ذكره شيخ الاسلام بل الكلام في صحته بظاهره (قوله والزيادة)
فيه مسامحة مشهورة فان الزيادة ليست معنى لها بل معناها التأكيد (قوله للشك) هل المراد
به المعنى الاصولي او مطلق التردد فيه نظر واعلم ان التحقيق ان أو لاحد الشيئين أو الاشياء
وهذه المعاني المذكورة لها انما يفيدها السياق والقرائن واعلم أيضا انه لا تنافي بين نسبة هذه
المعاني الى أو ونسبة التخيير أو الاباحة فيها الى صيغة الامر لان كلا منهما له دخل فيهما لان الامر
يستعمل للتخيير أو الاباحة مجازا لكن لا بد من قرينة تصرفه الى ذلك وتعلق الفعل المذكور
باحد الشيئين أو الاشياء الذي يوصف بالتخيير أو الاباحة انما تفيده أو لا مجرد الامر وصيغة
الامر أو ما قام مقامها بدون أو لا تفيد التعلق بأحد الشيئين أو الاشياء وأو بدون صيغة الامر
وما قام مقامها لا تفيد معنى التخيير أو الاباحة أي المعنى الذي يمكن أن يوصف بالتخيير أو الاباحة
(قوله وبمعنى الى) بقي كونها بمعنى الا نحو لاقتلن الكافر أو يسلم قال شيخ الاسلام وكان المصنف
استغنى عن هذا بذكر كونها بمعنى الى بناء على قول الرضي وغيره ان المعنيين يرجعان الى شئ
واحد اه وزاد بعضهم كونها بمعنى كي نحو لاطيعن الله أو يغفر لي فان هذه لا تصلح لواحد
من المعنيين بل هي بمعنى كي التعليلية (قوله هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع الخ) قال الكمال
منتقد والصواب أن يقال لمن قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبهذا صرح الحريري في شرح
الملحة وعبارته الخامس من معاني أو ان تكون للتقريب كقولك ما أدري أسلم أو ودع فدخول
أو فيها لتقريب الزمان ما بين السلام والوداع اه الخ وتبعه شيخ الاسلام (وأقول) ما ادعيا من
تصريح الحريري بما ذكر ممنوع فان عبارة الحريري المذكورة غير صريحة فيه بل هي محتملة
لما قاله الشارح بأن يكون المراد من تقريب الزمان ما بين السلام والوداع كون ذلك الزمان
قريبا من زمان كل منهما لاحتمال زمان كل منهما القصر بقصر السلام والتقدير لتقريب الزمان
قريبا من زمان كل منهما لاحتمال زمان كل منهما القصر بقصر السلام والتقدير لتقريب الزمان
مترددا بين زمان السلام وزمان الوداع محتملا لكل منهما ويؤيد هذا الاحتمال ان المقصود
اظهار اشتباه أحدهما بالآخر ومجرد قصر الزمان بينهما لا يوجب ذلك الاشتباه حتى يتأتى
اظهار التردد في أيهما الموجود لانه اذا أتى بكل منهما على العادة الغالبة فيه لا يتصور
اشتباه بينهما سواء قصر الزمان بينهما أم طال كما هو ظاهر بخلاف ما اذا قصر زمان السلام فانه
يشتبه حينئذ بالوداع لان شأنه القصر كما ان شأن السلام الطول فلعل الشارح حمل عبارته على
ما قاله لانه المناسب للمعنى فليتأمل (قوله وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بما للبعيد توكيدا)
أقول يجوز أن يوجه عدم الدلالة أيضا بأن البعد في النداء أعم من بعد المسافة وبعد الرتبة
كما هنا (قوله في أي للشرط) ينبغي اعرابه حالا لعطف عليه قوله وموصولة ويجوز اعرابه خبر
مبتدا فترفع المعطوفات عليه (قوله ومفعولا به وبدلا من المفعول به) بقي العطف على المفعول
به أو البدل وينبغي أن لا يمتنع أخذا مما ذكر لان العطف على المفعول به أو البدل مفعول به
او بدل وظاهر انه يجوز التوكيد اللفظي (قوله أي اذكروا الحكم هذه) أقول ذكر زبدة
المقصود وان كان الظاهر أن يقال اذكروا زمن ذلك الا ان ذكر الزمن ليس الا لذكر ما فيه وهي
الحالة وكذا يقال في المثال الآخر لا يقال لكن ما ذكره لا يفيد المضي مع ان كونها مفعولا به

أى الذى هو اشد (ودالة على معنى الكمال) بان تكون صفة لنكرة أو حالا من معرفة نحو مررت برجل أى رجل او بعالم أى عالم أى كامل فى صفات الرجولية او العلم ومررت بزيد أى رجل أو أى عالم أى كاملا فى صفات الرجولية أو العلم (ووصلة لنداء ما فيه أل) نحو يا أيها الناس (السادس اذ اسم للماضى ظرفا) نحو جئتك اذ طلعت الشمس أى وقت طلوعها (ومفعولا به) نحو واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم أى اذكروا حالتكم هذه وبدلا من المفعول به نحو اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا الى آخره أى اذكروا النعمة التى هى الجعل المذكور (ومضافا اليها اسم زمان) نحو ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا (وللمستقبل فى الاصح) نحو فسوف يعلمون اذ الاغلال فى أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه فى هذه الآية لتحقق وقوعه كالماضى (وترد للتعليل حرفا) كاللام (أو ظرفا) بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان نحو ضربت العبد اذ أساء أى لاساءته أو وقت اساءته وظاهر ان الضرب وقت الاساءة لاجلها (وللمفاجأة) بان تكون بعد بينا أو بينما (وفاقا لسيبويه) حرفا كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان وقال أبو حيان ظرف زمان واستغنى المصنف عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله فى اذا الاصلية فى المفاجاة مثال ذلك بينما أو بينا انا واقف اذ جاء زيد أى فاجأ مجيئه وقوفى أو مكانه أو زمانه وقيل ليست للمفاجاة وهى فى ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما تركها منه كثير من العرب (السابع اذا للمفاجاة) بان تكون بين جملتين

وبدلا منه من أقسام كونها للماضى كما هو صريح عبارة المصنف لانا نقول اما أولا فلو سلم عدم افادته ماذكر لكنه لا ينافيه بل يمكن حمله عليه وذلك كاف فى التصحيح وأما ثانيا فلا نسلم عدم افادته ذلك لان المضى يستفاد من الاشارة فى قوله حالتكم هذه لان المشار اليه مضمون قوله كنتم قليلا المقيد للمضى لكون الفعل فيه ماضيا ومن الجعل المذكور فى قوله الجعل المذكور اذ هو اشارة الى مضمون قوله اذ جعل فيكم أنبياء المقيد أيضا للمضى لماذكر فليتأمل (قوله ومضافا اليها اسم زمان) ومنه حينئذ ووقتئذ والاضافة فى ذلك بيانية ويمكن أن يجعل من فوائدها الاجمال والتفصيل لاجمال الحين والوقت وتفصيل اذ باضافتها لما بعدها (قوله وللمستقبل فى الاصح) ينبغى أن يجرى فيها حينئذ المفعولية والبدلية ولعله تركهما لعدم تصريحهم بهما (قوله وترد للتعليل حرفا كاللام أو ظرفا بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان) أقول هذا الذى ذكره الشارح نص عليه أئمة العربية وعبارة المغنى وناهيك بكونه حجة وعمدة فى هذا الشان وبتلقى الائمة له بغاية القبول والاذعان وتعويلهم عليه فى كل زمان ومكان مانصه والثالث أن تكون للتعليل نحو ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم فى العذاب مشتركون أى ولن ينفعكم اليوم اشتراككم فى العذاب لاجل ظلمكم فى الدنيا وهل هذه حرف بمنزلة لام العلة أو ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ فانه اذا قيل ضربته اذ أساء وأريد الوقت اقتضى ظاهر الحال ان الاساءة سبب الضرب قولان اه وتبعه غيره كالجلال السيوطى فى كتابه جمع الجوامع وناهيك به كتاب جمع فأوعى فقد نص هذا الامام العمدة على ماذكره الشارح مصرحا بالقولين موجها الثانى بأمر معقول مقبول للعقول السليمة والطباع المستقيمة بقوله فانه اذا قيل الخ وخصوصا وقد أقره المحشون عليه مع مزيد فحصهم وشدة فى بحثهم وحينئذ فمنازعة الكورانى فى القول الثانى وتوجيهه المذكور حيث قال مانصه واختلف فى كونها حرفا حينئذ أو ظرفا الاول مروى عن سيبويه وقيل ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ هذا كلام باطل لا وجه له اذ لا معنى لاذ سوى التعليل فى بعض المواطن فالقول بان التعليل ليس مستفادا عنه قول يأباه الطبع السليم اه من التهور القبيح والجزاف الصريح والتكثر بالباطل والتقول بما ليس تحته طائل من غير ان يستند فيما افتراه الى شبهة فضلا عن حجة وياسبحان الله قد نقل هذا القول مع توجيهه المذكور الائمة الذين عليهم التعويل فكيف يقع من عاقل أن يبالغ فى مقابلتهم بالتهور والجزاف بلا دليل خصوصا من قام القطع على انه ليس من هذا الشأن وليس عليه فيه أدنى تعويل وقوله اذ لا معنى لاذ سوى التعليل فى بعض المواطن من الجزاف بمكان اذ ملخصه كما ترى هو الاستدلال بمجرد دعواه على البطلان وبالجملة فهذا القول نقله الائمة ولم تنص العرب على خلافه لان غاية ما عرف منهم استعمالها فى مقام التعليل وهذا لا يستلزم ان معناها هو نفس التعليل بل يحتمل انه هو الظرفية والتعليل مستفاد من سياق الكلام كما نص عليه هؤلاء الاعلام فمع ذلك لا تكون دعوى البطلان الا من صريح البهتان وكأنه لقلة اطلاعه توهم اختراع الشارح لذلك التوجيه فحمله انحرافه منه على الوقوع فيما وقع فيه وقد ظهر مما تقرر انها على الظرفية ليست للتعليل وانه فى نسبته اليها مسامحة فليتأمل (قوله حرفا كما اختاره ابن مالك الخ) قال فى المغنى وعلى

ثالثها انها الابتدائية (حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان) مثال ذلك خرجت فاذا زيد واقف أى فاجأ ١٧٢ وقوفه خروجى أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الاخيرين فى ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان (وترد ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا) فتجاب بما يصدر بالفاء نحو اذا جاء نصر الله الآية والجواب فسبح الى آخره وقد لا تضمن معنى الشرط نحو آتيك اذا احمر البسر أى وقت احمراره (وندر مجيئها للماضى) نحو واذا رأوا تجارة أو لهوا الآية فانها نزلت بعد الرؤية والانفضاض (والحال) نحو والليل اذا يغشى فان الغشيان مقارن لليل (الثامن الباء للالصاق حقيقة) نحو به داء أى الصق به (ومجازا) نحو مررت بزيد أى الصقت مرورى بمكان يقرب منه (والتعدية) كالهمزة نحو ذهب الله بنورهم أى أذهبه (والاستعانة) بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم (والسببية) نحو فكلا أخذنا بذنبه (والمصاحبة) نحو وقد جاءكم الرسول بالحق أى مصاحبا له (والظرفية) المكانية أو الزمانية نحو ولقد نصركم الله ببدر نجيناهم بسحر (والبدلية) كما فى قول عمر رضى الله عنه استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العمرة فاذن وقال لا تنسنا والترتيب يا أخى من دعائك فقال كلمة ما يسرنى ان لى بها الدنيا أى بدلها رواه أبو داود وغيره وأخى ضبط بضم الهمزة مصغرا التقريب المنزلة

القول بالظرفية فقال ابن جنى عاملها الفعل الذى بعدها لانها غير مضافة اليه وعامل بينا وبينما محذوف يفسره الفعل المذكور وقال الشلوبين اذ مضافة للجملة فلا يعمل فيها الفعل ولا فى بينا وبينما لان المضاف اليه لا يعمل فى المضاف ولا فيما قبله وانما عاملهما محذوف يدل عليه الكلام واذ بدل منهما والمعنى حين أنا قائم حين جاء زيد اه وفى شرح التسهيل للدمامينى فاذا قلت بينا أو بينما أنا قائم اذ اقبل عمرو فعلى القول بزيادة اذ يكون الفعل الواقع بعدها هو العامل فى بينا كما يكون كذلك لو كانت اذ غير موجودة وعلى القول بأنها حرف مفاجأة فالعامل فى بينا وبينما فعل محذوف يفسره ما بعد اذ وهو أقبل فى المثال المذكور وعلى القول بالظرفية فقال ابن جنى عاملها الفعل الذى بعدها لانها غير مضافة اليه وعامل بينا وبينما محذوف يفسره الفعل المذكور وقال الشلوبين اذ مضافة للجملة ولا يعمل فيه الفعل ولا فى بينا أو بينما لان المضاف اليه لا يعمل فى المضاف ولا فيما قبله وانما عاملها محذوف يدل عليه الكلام واذ بدل منها أى حين أنا قائم حين أقبل عمرو وافقت اقبال عمرو اه وقضيته انه لا يتأتى الابدال على الظرفية المكانية فينبغى أن تتعلق بالعامل المحذوف (قوله أى فاجأ مجيئه وقوفى) برفع مجيئه ونصب وقوفى أو بالعكس ولهذا جوز شيخ الاسلام النصب فى قوله أو مكانه أو زمانه عطفا على وقوفى والرفع عطفا على مجيئه لان المفاجأة مفاعلة من الجانبين ثم هذا راجع للحرفية وهو تفسير لما عدا بينا أو بينما من التركيب كما هو ظاهر (قوله كما تركها منه) أى من المثال المذكور وهو بينا أو بينما الخ ولهذا أفرد ضمير منه ولم يثنه ليرجع لقوله ذلك ونحوه (قوله السابع اذا للمفاجأة) أى موضوعة للمفاجأة فقط أو مع معنى المكان أو الزمان ولهذا أطلق المفاجأة وذكر الخلاف فى انها حرف أو ظرف مكان أو زمان للمفاجأة (قوله بان تكون بين جملتين) قد يشكل على القول بالظرفية مع اعرابها خبر المبتدا ووقوعها بين الجملتين اذ هى حينئذ جزء الجملة الثانية فليست بين جملتين الا أن يراد بأنها بين جملتين فى الجملة وفى المغنى فتختص بالجمل الاسمية ولا تحتاج لجواب ولا تقع فى الابتداء ومعناها الحال لا الاستقبال اه (قوله حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك) قال فى المغنى ويرجحه قولهم خرجت فاذا ان زيدا بالباب بكسر ان لان ان لا يعمل ما بعدها فيما قبلها اه (قوله والزمخشري ظرف زمان) قال فى المغنى وزعم أى الزمخشري ان عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأة قال التقدير ثم اذا دعاكم فاجأتم الخروج فى ذلك الوقت ولا يعرف هذا لغيره وانما ناصبها عندهم الخبر المذكور فى نحو خرجت فاذا زيد جالس أو المقدر فى نحو فاذا الاسد أى حاضر وان قدرت انها الخبر فعاملها مستقر او استقر واذا قلت خرجت فاذا الاسد صح كونها عند المبرد خبرا أى فبالحضرة الاسد ولم يصح عند الزجاج لان الزمان لا يخبر به عن الجثة ولا عند الاخفش لان الحرف لا يخبر به ولا عنه (فان قلت) فاذا القتال صحت خبريتها عند غير الاخفش وتقول خرجت فاذا زيد جالس أو جالسا فالرفع على الخبرية واذا نصب به فالنصب على الحالية والخبر اذا ان قيل انها مكان والا فهو محذوف نعم يصح أن يقدرها خبرا عن الجثة مع قولنا انها زمان اذا قدرت حذف مضاف كأن يقدر فى نحو فاذا الاسد أى فاذا حضور الاسد اه (قوله وهل الفاء فيها زائدة) قد توجه الزيادة بتزيين اللفظ (قوله أو عاطفة) فان قلت ما فائدة الفاء على هذا فان ما تفيده من التعقيب

(والمقابلة) نحو اشتريت الفرس بألف (والمجاوزة) كعن نحو ويوم تشقق السماء بالغمام اى عنه (والاستعلاء) نحو ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار أى عليه (والقسم) نحو بالله لافعلن كذا (والغاية) كالى نحو وقد أحسن بى أى الى والتوكيد نحو كفى بالله شهيدا وهزى اليك بجذع النخلة والاصل كفى الله شهيدا وهزى جذع (وكذا التبعيض) كمن (وفاقا للاصمعى والفارسى وابن مالك) نحو عينا يشرب بها عباد الله أى منها وقيل ليست للتبعيض ويشرب فى الآية بمعنى يروى أو يلتذ مجازا والباء للسببية (الناسع بل للعطف) فيما اذا وليها مفرد سواء أوليت موجبا أم غير موجب ففى الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه الى المعطوف وفى غير الموجب نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والاضراب) فيما اذا وليها جملة (اما للابطال) لما وليته نحو أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق فالجائى بالحق لاجنون به (أو للانتقال من غرض الى آخر) نحو ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لايظلمون بل قلوبهم فى غمرة من هذا ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون فما قبل بل فيه على حاله (العاشر بيد) اسم ملازم للنصب والاضافة الى ان وصلتها (بمعنى غير) ذكره الجوهرى وقال انه يقال كثير المال بيد أنه بخيل (وبمعنى من أجل) ذكره أبو عبيدة وغيره (وعليه) حديث أنا أفصح من نطق بالضاد (بيد أنى من قريش) أى الذين هم أفصح من

والترتيب مستفاد من المفاجأة (قلت) الظاهر ان المفاجأة أخص من التعقيب لانه يعتبر فيها الفور والسرعة وذلك غير لازم للتعقيب لصدقه مع عدم السرعة بل مع التراخى اذا كان تعقيبا عرفيا بخلاف الفور والسرعة ألا ترى انه يصح تزوج زيد فولد له اذا كان بينهما أقل مدة الحمل ولا يصح تزوج زيد فاذا هو ولد له فقد أفادت اذا تعقيبا لم تفده الفاء (قوله مضمنة معنى الشرط غالبا) قالوا انها معمولة للجواب فانظر حيث صدر الجواب بالفاء لان فاء السببية لايعمل ما بعدها فيما قبلها (قوله فيجاب بما يصدر بالفاء) أقول معناه كما هو ظاهر ان هذا الحكم من فروع تضمنها معنى الشرط وليس فى هذه العبارة حصر جوابها فيما يصدر بالفاء فقول شيخ الاسلام ان هذا قيد مضر ممنوع اذ لم يذكر على وجه القيدية بل على وجه التفريع (قوله وندر مجيئها للماضى) هذا من محترز قوله للمستقبل فقوله غالبا راجع اليه أيضا فعلم ان المصنف صرح بمحترز قوله للمستقبل دون قوله غالبا (قوله نحو والليل اذا يغشى) أقول فى كون هذا للحال نظر لان الليل لم يرد به ليل موصوف بحال ولا بغيره فكذا اذا يغشى ولانه ان أريد بالحال وقت النزول فالظاهر بتقدير ان النزول كان ليلا انه لم يرد ذلك الوقت بعينه وأما قول الشارح فان الغشيان مقارن لليل فلا يظهر به معنى الحال الذى هو أحد الازمنة الثلاثة كما هو المراد بدليل مقابلته بالاستقبال والماضى واعلم ان اذا هنا تتعلق بمحذوف أى وعظمة الليل اذا يغشى لا بفعل القسم لفساد المعنى كما لا يخفى أو بدل من الليل كما قاله السعد ومع ذلك يشكل دعوى حاليتها على هذا أيضا فليتأمل (قوله أى الصقت مرورى بمكان يقرب منه) أقول ليس المراد ان فى الكلام مقدرا وان التقدير مررت بمكان يقرب من زيد والا فلا تجوز فى الالصاق لان المقدر كالمذكور بالنظر لهذا المقدر لا تجوز فيه بل المراد بيان الاصل والحقيقة والمراد الحكم بالصاق المرور بزيد مجازا لان الالصاق بما يقرب منه الصاق به مجازا لا بالصاقه بما يقرب منه (قوله أى اذهبه) فيه امران الاول ان هذا اشارة الى ان فاعل نحو ذهب اذا تعدى بحرف الجر لايجب ان يكون مصاحبا للمفعول فى الفعل ولا صادرا منه ذلك الفعل بل قد يستحيل منه ذلك كما هنا كما قرر ذلك فى محله والثانى ان التعدية بان يراد بها الخ (قوله والمجاوزة كعن) لم يبين معنى المجاوزة وفى شرح الكافية للفاضل الجامى أى مجاوزة الشئ وتعديته عن شئ آخر وذلك اما بزواله عن الشئ الثانى ووصوله الى ثالث نحو رميت السهم عن القوس الى الصيد أو بالوصول وحده نحو أخذت عنه العلم أو بالزوال وحده نحو أديت عنه الدين اه والخص منها فى نحو فاسأل به خبيرا (قوله والاضراب) عطف على العطف وقد يقتضى المتن ان الاضراب ثابت لها مع العطف وهو صحيح على قول ابن مالك ان بل تعطف الجمل دون قول الجمهور وانها للاضراب سواء وقعت بين الجمل أو المفردات وهو صحيح أيضا كما بينه شيخ الاسلام لكن قول الشارح فيما اذا وليها جملة قد يقتضى خلافه الا ان يجاب بما قاله شيخ الاسلام انما قيد بذلك لان انقسام الاضراب الى الابطالى والانتقالى خاص بالجمل اه وفيه نظر لان ذلك لا يقتضى التقييد على انه يمكن اجراء ذلك الانقسام فى المفردات أيضا نظرا الى انها فيها فى الاثبات لابطال الحكم أى حكم المتكلم لا المحكوم به فليتأمل (قوله اما للابطال الخ) قال شيخ الاسلام فيه رد الخ (قوله فى بيد اسم ملازم للنصب) هو كالصريح

نطق بها وانا أفصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب والمعنى انا أفصح العرب وبهذا اللفظ الى آخر ما تقدم أورده أهل الغريب وقيل ان بيد فيه بمعنى غير ١٧٤ وانه من تأكيد المدح بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) فى الاعراب والحكم (وللمهلة على الصحيح وللترتيب خلافا للعبادى) تقول جاء زيد ثم عمرو اذا تراخى مجىء عمرو عن مجىء زيد وخالف بعض النحاة فى افادتها الترتيب كما خالف بعضهم فى افادتها المهلة قالوا لمجيئها لغيرهما كقوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها والجعل قبل خلقنا وكقول الشاعر

كهز الردينى تحت العجاج * جرى فى الانابيب ثم اضطرب

واضطراب الرمح يعقب جرى الهز فى الانابيب وأجيب بأنه توسع فيها بايقاعها موقع الواو فى الاول والفاء فى الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترتيب الذكرى وأما مخالفة العبادى فمأخوذة من قوله كما فى فتاوى القاضى الحسين عنه فى قول القائل وقفت هذه الضيعة على أولادى ثم على أولاد أولادى بطنا بعد بطن انه للجمع كما قال هو وغيره فيما لو أتى بدل ثم بالواو وقائلين ان بطنا بعد بطن فيه بمعنى ما تناسلوا أى للتعميم وان قال الاكثر انه للترتيب (الثانى عشر حتى لانتهاء الغاية غالبا) وهى حينئذ اما جارة لاسم صريح نحو سلام هى حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من ان والفعل نحو لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى أى الى رجوعه واما عاطفة لرفيع أو دنى نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة واما ابتدائية

فى ثبوت الاسمية والنصب على الوجهين كونها بمعنى غير وكونها بمعنى من أجل ولم يتعرض لوجه نصبه وذكر الكمال ان نصبه فى الوجه الاول على الاستثناء لان غيرا المستثنى بها تعرب اعراب المستثنى بالا ثم قال ولم يتعرض فى المغنى لكون بيد الذى بمعنى من أجل ملازما للنصب وعلى ما ادعاه الشارح من ملازمة النصب أيضا لا يتجه نصبه على الاستثنائية ولا يبعد أن يقال فيه والحالة هذه انه حرف تعليل مبنى على الفتح اه (قوله بمعنى غير) أقول هذا لا يستلزم أن يثبت لها سائر أحكام غير فانها ملازمة للنصب والاضافة بل يصدق بكونها بمعناها وان لم يثبت سائر أحكامها ويوضح عدم الاستلزام ان القضايا فى كتب التصانيف كثيرا ما يراد بها الاهمال وان كانت بصورة الكلية (قوله وبمعنى من أجل) أقول فيه أمران الاول ان كان التفسير بذلك لجريان عادتهم به والا فكان يمكن أن يقول وللتعليل أو بمعنى التعليل أو بمعنى لام التعليل والثانى لم يتعرض الشارح لوجه نصبها لا فى هذا الوجه ولا فى الوجه السابق وصرح الكمال بان نصبها فى الوجه الاول على الاستثناء قال لان غيرا المستثنى بها تعرب اعراب المستثنى بالا اه (قوله وعليه بيد أنى من قريش) نظر الكورانى فى تخريج هذا الحديث عليه حيث قال ويكون علة لنحو أنا أفصح من نطق بالضاد بيد انى من قريش وهذا فيه نظر قوى وهو ان كونه من قريش لا يقتضى أن يكون أفصح من قريش والحق انه من قبيل المدح بما يشبه الذم وهو نوع من المحسنات البديعية كما فى حديث جارية عائشة رضى الله عنها حين سألها النبى صلى الله عليه وسلم كاشفا عن أخبار عائشة رضى الله عنها فقالت لا عيب فيها غير انها جارية حديثة سن تنام عن عجين أهلها فتأكله الداجن وقوله

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب

اه (وأقول) حاصل نظره أن التعليل حينئذ لا يثبت المعالل لان المعالل قوله أنا أفصح من نطق بالضاد وهذا لا يثبت بمجرد كونه من قريش لان كونه منهم لا يقتضى انه أفصح منهم مع انهم من جملة المفضل عليه وهو من نطق بالضاد وهذا النظر ضعيف منشؤه الغفلة عن ان هذا التمثيل مبنى على مقدمة محذوفة معلومة أشار اليها المحقق المحلى ولم يتنبه هو لها من كلامه بقوله وأنا أفصحهم فحاصل التعليل حينئذ لاجل انى من قريش الذين هم أفصح من نطق بها وانى أفصحهم وهذا بلا ريب يثبت كونه أفصح من نطق بها مطلقا وحذف بعض المقدمات للعلم به كثير مشهور وغيره منكور وقوله كما فى حديث الخ مما يتعجب منه فان المستثنى فى الحديث ليس صفة مدح حتى يكون الاستثناء فيه من تأكيد المدح بما يشبه الذم فان النوم عن العجين حتى تأكله الداجن ليس مدحا قطعا وكان الموقع له فى هذا الوهم قوله فى الحديث جارية حديثة سن وما درى ان هذا ليس هو المقصود بالاستثناء بل وقع كالتعليل للمقصود به وهو جملة تنام على ان هذا ليس مدحا اذ حداثة السن التى ينشأ عنها هذا النوم ليست مدحا (قوله فى ثم وأجيب بأنه توسع فيها بايقاعها موقع الواو فى الاول والفاء فى الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترتيب الذكرى) قال الكورانى والمصنف قيد المهلة بالاصح والترتيب بمخالفة العبادى وشبهة الفريقين فى نفى المهلة والترتيب أشياء مؤولة عند الجمهور نحو قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها ولا شك ان الجعل قبل خلق سائر المخلوقات فلا ترتيب وحيث

بأن يبتدأ بعدها جملة اسمية نحو فمازالت القتلى تمج دماءها * بدجلة حتى ماء دجلة اشكل أو فعلية نحو مرض زيد حتى لا يرجونه (والتعليل) نحو أسلم حتى تدخل الجنة اى لتدخلها (وندر للاستثناء) نحو ليس العطاء من الفضول سماحة * حتى تجود وما لديك قليل أى الا ان تجود وهو استثناء منقطع ويؤخذ من صنيع المصنف ان مجيئها للتعليل ليس بغالب ولا نادر (الثالث عشر رب للتكثير) نحو ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فانه يكثر منهم تمنى ذلك يوم القيامة اذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (وللتقليل) كقوله

ألا رب مولود وليس له أب
وذى ولد لم يلده أبوان

أراد عيسى وآدم صلى الله عليهما وسلم (ولا تختص بأحدهما خلافا لزاعم ذلك) زعم قوم انها للتكثير دائما وكأنه لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر انها للتقليل دائما وقرره فى الآية بان الكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة فلا يفيقون حتى يتمنوا ماذكر الا فى أحيان قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل أكثر وابن مالك نادر (الرابع عشر على الاصح انها قد تكون) أى بقلة (اسما بمعنى فوق) بأن تدخل عليها من نحو غدوت من على السطح أى من فوقه (وتكون) بكثرة (حرفا للاستعلاء) حسا نحو كل من عليها فان أو معنى نحو فضلنا بعضهم على بعض (والمصاحبة) كمع نحو وآتى المال على حبه أى مع حبه (والمجاوزة) كعن نحو رضيت عليه أى عنه (والتعليل) نحو ولتكبروا الله على ما هداكم أى لهدايته اياكم (والظرفية) كفى نحو ودخل المدينة على حين غفلة من

لا ترتيب لا مهلة بالطريق الاولى الجواب ان معنى الآية انه تعالى خلقكم من نفس واحدة وكأنه قيل كيف بدأ الخلق أجاب بأنه خلقها ثم جعل منها زوجها ثم ذرأكم على التعاقب على ما تشاهدون الآن بينكم أمة بعد أمة فالفطة ثم عاطفة جعل على خلق المقدر صفة للنفس فهى على الترتيب والمهلة هذا تحقيق الجواب على الوجه المرضى وبعض الشارحين لما لم يصل الى هذا التدقيق اضطرب وأجاب أولا بان ثم بمعنى الواو وثانيا بانها للترتيب الذكرى اه (وأقول) ما أحرصه على تلفيق الباطل الذى يتكثر به عند العوام ويفتضح به عند الخواص الكرام فانظر كيف نمق هذا الجواب الذى هو مشهور فى كلام الائمة فى جملة أجوبة خمسة غير جواب الشارح الاول وأوهم انه لنفسه وتبجح بوصفه بالتحقيق والتدقيق وبانه هو الجواب المرضى ثم بالغ فى الافتراء حيث زعم ان الشارح لم يصل الى هذا مع كونه مطروقا فى كلام الائمة مشهورا بين آحاد الطلبة وبانه اضطرب فى الجواب فأى اضطراب فى جوابه وكأنه توهم لضعف نظره وفساد تصوره انه من عندياته الشارح وان قوله وتارة يقال للتردد وهذا أدل دليل على انه قليل المعرفة بمعنى التراكيب وانه لا يعرف انه اذا قيل أجيب كان الجواب منقولا للائمة ليس من عنديات القائل وانه اذا قيل وتارة يقال كذا كان اشارة الى نقل جواب آخر بل يتوهم مع هذا التعبير انه من عندياته وان قوله وتارة للتردد (فان قلت) فلم عدل الشارح عن هذا الجواب الذى تبجح به الكورانى وأوهم انه لنفسه مع ان ابن هشام رجحه على الجواب الثانى فى كلام الشارح بانه يصحح الترتيب والتراخى بخلاف الجواب الثانى المذكور فانه لا يصحح الا الترتيب ولا تراخى بين الاخبارين (قلت) هذا شئ آخر ويمكن أن يوجه بامرين أحدهما افادة جواز هذين الاستعمالين اللذين أفادهما الجواب الاول والثانى اذ قد يتوهم امتناعهما وافادة استعمالات الحرف من المقاصد المهمة والثانى ما فى الجواب الذى تبجح به الكورانى وأوهم انه له من التكلف الذى ليس فى الجواب الثانى المذكور ولانه ضم الى التكلف لفظا بالتقدير الذى هو خلاف الاصل والظاهر التكلف معنى باقتضائه كون جعل زوج تلك النفس منها ليس مقصودا بالاخبار لذاته بل لتبيين تلك النفس بناء على انه نعت المحذوف صفة لها كما صرح به كلام الكورانى والصفات انما تقصد لبيان غيرها لا للاخبار بها مع ان الظاهر ومقتضى السياق القرآنى ان ذلك مقصود بالاخبار لذاته وأما ما حكاه الشارح فى الجواب فليس فيه ذلك التكلف اما الاول فغاية ما فيه تسمح لفظى باستعمال حرف بمعنى آخر من غير خروج عن ظاهر المعنى وسياقه وأما الثانى فغاية ما فيه مخالفة ظاهر الترتيب وهو أسهل من مخالفة أصل المعنى الظاهر الاوفق بالسياق وأما ما أورده ابن هشام عليه فيجاب بان ارتكاب ذلك على تقدير تسليمه أسهل من مخالفة أصل المعنى كما تقرر على انه يمكن منعه بانه كما أشير بثم الى تأخر رتبة أحد الاخبارين يصح أن يشار بها الى تراخى رتبته أيضا باعتبار المخبر به فليتأمل (قوله الثانى عشر حتى لانتهاء الغاية) لا يخفى صراحة صنيع الشارح فى ان كونها لانتهاء الغاية شامل لقسم الابتدائية وفى كلام المغنى ما يشعر به فانه كذا (قوله وندر للاستثناء) أقول ينبغى انها هنا ليست للغاية لان الغاية صالحة للدخول ولذا ذكر السيوطى ان الغاية داخلة مع حتى الجارة على الاصح والعاطفة اتفاقا دون الى عند عدم القرينة اه والاستثناء

أهلها أى فى وقت غفلتهم (والاستدراك) كالكن نحو فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على انه لا ييأس من رحمة الله أى لكنه (والزيادة) نحو حديث الصحيحين لا أحلف على يمين أى يمينا وقيل هى اسم أبدا لدخول حرف الجر عليها وقيل حرف أبدا ولا مانع من دخول حرف جر على آخر (أما علا يعلو فقعل) ومنه ان فرعون علا فى الارض فقد استكملت على فى الاصح أقسام الكلمة (الخامس عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوى والذكرى وللتعقيب فى كل شئ بحسبه) تقول قام زيد فعمرو اذا عقب قيام عمرو قيام زيد ودخلت البصرة فالكوفة اذا لم تقم فى البصرة ولا بينهما وتزوج فلان فولد له اذا لم يكن بين التزوج والولادة الامدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوى وانما صرح به ليعطف عليه الذكرى وهو فى عطف مفصل على مجمل نحو انا أنشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا أترابا فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة

يقتضى الاخراج من الحكم فليتأمل (قوله الثالث عشر رب للتكثير وللتقليل) قال الكورانى بعد ان نسب كونها للتكثير الى بعض النحاة خلافا للجمهور ما نصه وليس لهم فى ذلك دليل الا انهم رأوا ظاهر قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين اذ وداده يوم القيامة كونهم مسلمين فى الدنيا كثير بلا ريب والجواب انها فى الآية المذكورة للتقليل لانهم مستغرقون فى العذاب مدهوشون فربما حانت منهم افاقة فتمنوا الاسلام اه (وأقول) لا يخفى أن استدلالهم لم ينحصر فى الآية الكريمة حتى يكفيه الاقتصار على الجواب عنها بل لهم أدلة كثيرة مبسوطة فى كتبهم فعليه تتبع جميعها والجواب عنها ان أراد اتمام ما زعمه على انه حيث سلم ان ظاهر الآية ما ذهبوا اليه لا يفيد ذلك الجواب شيأ لان المسئلة ظنية يكتفى فيها التمسك بالظاهر وقد قال ابن هشام فى مغنيه بعد ان أورد مع هذه الآية حديثا ومثالا وبيتين ما نصه ووجه الدليل ان الآية والحديث والمثال مسوقة للتخويف والبيتان مسوقان للافتخار ولا يناسب واحدا منها التقليل اه وبالجملة فمنازعته لا أثر لها ولا يقاوم ما قرره أئمة النحو ولولا خوف الاطالة مع سهولة أمر هذا النزاع بسطنا الكلام على ذلك لكن يكفينا الآن انه لا شبهة لعاقل له اطلاع انها وردت فى غير ما موضع لا يناسب الا التكثير وهذا كاف فى اثبات التكثير لا يقال لعله مجاز والمجاز خير من الاشتراك لانا نقول هذا لا يفيد لان الاشتراك كما يندفع بمجازية التكثير يندفع بمجازية التقليل فتعيين الاول تحكم لا وجه له لا يقال بل له وجه وهو ان استعمالها للتقليل أكثر لانا نمنع ذلك فليتأمل (قوله الرابع عشر على الاصح انها قد تكون اسما الخ) قال الكورانى ولو قدم المصنف كونها حرفا على كونها اسما لكان أولى كما لا يخفى اه (وأقول) كأنه لحظ أن كونها حرفا هو أصلها فهو أحق بالتقديم وغفل عن السر الذى لحظه المصنف وهو أمران قلة الكلام على الاسمية وقد نص الائمة على ان من وجوه تقديم الشئ قلة الكلام عليه كما هو مشهور وكون الاسمية أحسم بالبيان لغرابة اسميتها وأما ان كان لحظ ان المبحث للحروف فاندفاع ارادته أظهر لان المراد بالحروف فى الترجمة ما يشمل الاسماء كما أشار اليه الشارح المحقق (قوله الخامس عشر الفاء العاطفة) لقائل أن يقول كان المناسب ذكرها عقب ذكر ثم لتمام المناسبة بينهما بكون كل حرف عطف للترتيب بل كان يمكن جمعهما فى بيان حكمهما كأن يقول ثم والفاء للعطف والترتيب فيهما والتراخى فى ثم والتعقيب فى الفاء مع ذكر الخلاف عقب كل ما يتعلق به ويجاب عن هذا الثانى بان افراد كل بالبيان أوضح وأبلغ فى الاستقلال وقد ينشأ من هذا جواب الاول فليتأمل (قوله وللتعقيب) قضية كلامه انها للتعقيب مع الترتيب معنويا كان أو ذكريا وقد يستشكل ذلك فى الذكرى اذ المفهوم من الترتيب الذكرى ان المقصود ترتيب المذكور فى الذكر بان يذكر بعضه أولا وبعضه ثانيا وهذا القدر لازم للذكر مع اسقاط الفاء اذ من لازم ذكر الشيئين فى وقت ان يتقدم أحدهما وان يتأخر الآخر اذ لا يتصور ذكرهما معا وان يكون أحدهما عقب الآخر فلا فائدة فى ذكر الفاء وقد يجاب بان المقصود من الترتيب الذكرى ليس مجرد الترتيب فى الذكر بل ترتيب مراتب المذكور بان يتبين ان المذكور أولا حقه أن يتقدم لتقدم رتبته على رتبة المتأخر ولعل معنى التعقيب حينئذ بيان ان رتبة المتأخر قريبة من رتبة المتقدم غير متراخية عنها كثيرا فليتأمل (قوله والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوى وانما صرح به الخ) قضيته انه

انما صرح به للعطف المذكور وانه يمكن الاستغناء عن ذكره وفيه نظر لانه مع السكوت عنه لا يعلم انه معنى وضعى للفاء اذ لا يلزم بل ولا يتبادر من كونه لازما لمعناها أنها موضوعة له أيضا (قوله والسببية) هذا مع قول الشارح فى محترز قيد العاطفة وقد لا يتسبب عن الشرط يقتضى ان العاطفة للسببية دائما لكن فى المغنى خلافه حيث قال الخ ما فى هامش شيخ الاسلام فانقله وأثبته (قوله ويلزمها التعقيب) فيه أمران أحدهما انه ان أراد بذلك الاشارة الى الاستغناء بذكر السببية عن ذكر التعقيب ففيه نظر اذ مجرد استلزام السببية له لا يدل على أنه معنى وضعى للفاء ويحتمل انه أشار به الى ما ذكره شيخ الاسلام حيث قال أشار به الى تحرير ما أطلقه ابن الحاجب الخ ما فى حاشيته فراجعه وانقله وعقبه بقولنا وبه يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب قد اشتهر ان الشرط سبب للجواب الخ ما نقلناه فى هامش شيخ الاسلام فانقله والثانى قال شيخ الاسلام وقوله ويلزمها التعقيب اقتصر عليه مع استلزامها الترتيب أيضا لاستلزام التعقيب له وانما ذكرهما المصنف الخ كلامه فأثبته (وأقول) قضيته انه انما ذكرهما للخلاف وأنه يمكن الاستغناء عن ذكرهما باستلزام السببية لهما وفيه نظر لان مجرد استلزامها لهما لا يدل على وضع الفاء لهما ولان السببية غالبة فى معنى الفاء لا كلية كما ذكرناه فحيث لا سببية تفوت الدلالة على معنى الترتيب والتعقيب (قوله وقد لا يتسبب عن الشرط) نحو ان تعذبهم فانهم عبادك قال شيخ الاسلام صحيح الى آخر كلامه فانقله وعقبه بقولنا ومقتضى كلام الشارح انه لا حاجة لغة الى التقدير (قوله نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة) لا يقال لا يصح هذا التمثيل لان الجواب فيه بمعنى فهو يستحق دخول الجنة والاستحقاق لا يتراخى عن الاسلام لانا نقول المثال مبنى على ارادة الدخول بالفعل وارادة ذلك بهذه الشرطية صحيحة لغة كما فهمه الائمة من اللغة فاستقام التمثيل (قوله السادس عشر فى للظرفين) قال الكورانى ولو قال فى للظرفية كما ذكره المحققون لشمل المكان والزمان ثم قال والظرفية استقرار الشئ فى الشئ والنحاة يذكرون أنها على قسمين حقيقية نحو الماء فى الكوز ومجازية نحو العز فى القناعة ولو حمل معنى الاستقرار على ما يعم الحسى والمعنوى كان أولى كما تقدم فى على لان أهل اللغة لم تقيده بان يكون حسيا واذا حمل على ذلك المعنى الاعم يشمل جميع الاقسام التى ذكرها المصنف كما لا يخفى على المتأمل اهـ وقوله كما تقدم فى على اشارة الى قوله فيها وهى موضوع للاستعلاء مطلقا حسيا نحو زيد على الفرس أو عقليا نحو لزيد على عمرو دين اهـ (وأقول) أما قوله ولو قال فى الظرفية لشمل المكان والزمان فيجاب عنه بانه أراد التصريح بالمقصود والاحتراز عما قد يتوهم خلافه لانه لو قال فى للظرفية ربما يوهم اختصاصها بأحد القسمين والتصريح بالمقصود والاحتراز عن توهم خلافه من المقاصد المعتبرة والاغراض المشهورة نعم تشكل عبارة المصنف بان الظاهر المتبادر ان فى للظرفية لا للظرف الا أن يجاب بانها على حذف المضاف أى الظرفية الظرفين وأما قوله والظرفية استقرار الشئ فى الشئ ففيه نظر وقضيته حيث أضاف الاستقرار الى الشئ المظروف انها صفة للمظروف دون الظرف والظاهر أن الظرفية التى هى معنى فى انما هى صفة الظرف لا صفة المظروف فالوجه تفسيرها بما يطابق ذلك كأن يقال هى كون الشئ بحيث يستقر فيه شئ أو كون الشئ زمانا أو مكانا لشئ وأما قوله والنحاة يذكرون انها على قسمين الخ فظاهر

(والسببية) ويلزمها التعقيب نحو فوكزه موسى فقضى عليه فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واحترز بالعاطفة عن الرابطة للجواب فقد يتراخى عن الشرط نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة وقد لا يتسبب عن الشرط نحو ان تعذبهم فانهم عبادك (السادس عشر فى للظرفين) المكانى والزمانى نحو وأنتم عاكفون فى المساجد واذكروا الله فى أيام معدودات (والمصاحبة) كمع نحو قال ادخلوا فى أمم أى معهم (والتعليل) نحو لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم أى لاجل ما (والاستعلاء) نحو ولاصلبنكم فى جذوع النخل أى عليها (والتوكيد) نحو قال اركبوا فيها والاصل اركبوها (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبت والاصل زهدت ما رغبت فيه (وبمعنى الباء) نحو جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الانعام أزواجا يذرؤكم فيه

أن لفظة في حقيقة في القسمين وأما قوله ولو حمل معنى الاستقراء الى قوله يشمل جميع الاقسام التي ذكرها المصنف فانما يصح لو كانت المسئلة عقلية وليس كذلك بل هي من النقليات التي لا مدخل للرأي فيها وقد نص الائمة المتبعون في هذا الشان أخذا من استقراء موارد اللغة على انها موضوعة لهذه المعاني المخصوصة فارجاعها لمعنى واحد يشمل الجميع والغاء اعتبار تلك الخصوصيات بعينها في معناها بمجرد الرأي مما لا يلتفت اليه ولا يعول عليه بل لا منشأ له الا الغفلة القبيحة فليحذر (قوله أي بكثركم بسبب هذا الجعل) يفيد انها للسببية التي هي معنى الباء الى آخر ما كتبناه بهامش شيخ الاسلام فانقله مع التلخيص والتحرير (قوله السابع عشر كي للتعليل وبمعنى أن المصدرية) قال الكوراني ما نصه من تلك الحروف كلمة كي ومعناها التعليل نحو أسلمت كي ادخل الجنة وهي ناصبة للفعل المضارع بنفسها هو المختار وقيل حرف جر مقدر أن بعدها ومنعه الشيخ ابن الحاجب وأسنده بصحة قولك أسلمت لكي ادخل الجنة اذ لو كانت حرف جر لم تدخلها اللام وهو كلام قوي والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية منافيا لكونها للتعليل على ماذكره شارحو كلامه واستدل بعضهم على التنافي بدخول اللام عليها في قوله تعالى لكي لا تأسوا على ما فاتكم فانها لو كانت للتعليل لم تدخل عليها اللام وهذا ليس بشيء لان كون الحرف مصدريا معناه راجع الى اللفظ وتصرفه انما هو في لفظ الفعل اما بنصبه أو بجعله في حكم المصدر وكونه لكذا أي للتعليل راجع الى المعنى فلا تنافي بين المعنيين الا ترى الحروف الجارة كلها مشتركة في عمل الجر مع اختلاف معانيها وأما الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل فسقوطه ظاهر لان اللام هنا للتأكيد الا ترى لو حذفت اللام كان التعليل بحاله مع أن الحرف قد يجرد عن معناه بحسب المقامات اه (وأقول) هذا الكلام لم يصدر عن تأمل صحيح وما أكثر مفاسد قلة التأمل فاما قوله ومعناها التعليل الى قوله وقيل حرف جر مقدر أن بعدها فكذا في النسخة الواقعة لي وهو كلام فاسد لا يوافق ما تقرر في العربية كما لا يخفى على من له عربية ففيه سقم قطعا اما في هذه النسخة واما في تقريره هو وبالله المستعان وأما قوله والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية منافيا لكونها للتعليل ففيه انه لا شبهة لذي معرفة في التنافي بينهما لغة بحسب الواقع لان الواضع جعلها تارة لمجرد المصدرية وأخرى لمجرد التعليل ولم يجعلها لمجموع الامرين كما هو صريح كلام أئمة العربية ونقلة اللغة فالتوقف في ذلك والتعريض بانكاره لا منشأ له الا القصور التام وعدم معرفة كلامهم على وجهه وكانه توهم ان المراد المنافاة عقلا فاستنكرها وذلك خطأ بلا شبهة واما قوله وهذا ليس بشيء لان كون الحرف مصدريا الى قوله فلا تنافي بين المعنيين فهو في غاية الفساد وانما يصح لو أريد المنافاة عقلا وليس كذلك وانما المراد المنافاة لغة كما تبين فامكان اجتماعهما عقلا لا ينافي تنافيهما لغة بمعنى ان الواضع لم يضعها للمجموع بل لكل واحد منفردا عن الآخر فبينهما تناف لغة وكانه ظن أن النقليات جارية مجرى العقليات وأنه يمكن استفادتها بالقياس ما قال وهو ظن باطل بل قد يكون للنقليات ما ليس للعقليات ولا تمكن استفادتها بمجرد القانون العقلي كما لا يخفى وأما قوله الا ترى الخ فلا التفات اليه لان هذا ليس نظير ما نحن فيه ولو سلم فلا تلازم بينه وبين ما نحن فيه وانما يفيد الاستدلال به لو كان المدعى المنافاة عقلا وليس كذلك كما

أي بكثركم بسبب هذا الجعل (والى) نحو فردوا أيديهم في أفواههم أي اليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو هذا ذراع في الثوب أي منه يعني فلا يعيبه اقلته (السابع عشر كي للتعليل) فينصب المضارع بعدها بأن مضمرة نحو جئت كي أتطرك أي لان (وبمعنى أن المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو جئت لكي تكرمني أي لان

تبين بل المدعى المنافاة لغة بحسب الواقع فتأمل وأما قوله وأما الاستدلال الخ ففساد ما أورده
فيه فى غاية الوضوح وذلك لان وجه الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل انها اذا
كانت للتعليل كانت حرف جر لانه من لازم كونها للتعليل بحسب اللغة كونها حرف جر ولو كانت
حرف جر لم تدخل عليها اللام التى هى حرف جر أى دخولا كثيرا شائعا كما هو ظاهر معلوم لان
حرف الجر لا يدخل على حرف الجر كذلك لكن اللام تدخل عليها كذلك فلا يكون حينئذ حرف
تعليل وجر وهذا استدلال فى غاية الصحة والحسن لمن أحسن التأمل ووقف على حقيقة الحال
لا ينافيه كون اللام للتأكيد لان دخول حرف الجر على حرف الجر للتأكيد ليس كثيرا شائعا
كما لا يخفى حتى على بعض طلاب العربية وأنت خبير بان هذا الاستدلال على هذا الوجه الذى
بيناه موافق لما تقدم عن ابن الحاجب من قوله اذ لو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام وقد قال
فيه انه كلام قوى كما تقدم فكيف خالف فى هذا مع انه بمعناه وكأنه توهم المغايرة بينهما لعدم
معرفته وجه ذلك الاستدلال (قوله الثامن عشر كل) قال الكورانى وفى بعض الشروح هنا
عن والد المصنف كلام غريب وهو انه استشكل كون كل فى الجمع المعرف قبل دخول كل
يفيد هذه الفائدة لانه يستغرق عند المحققين واختار فى الجواب أن اللام تفيد العموم فى
مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد العموم فى أجزاء كل من تلك المراتب فاذا قلت كل الرجال
أفادت اللام استغراق كل مرتبة من مراتب الجمع للرجال وأفادت كل استغراق الآحاد وبعد
ركاكة عبارته فيه نظر أما أولا فلان ما اختاره من أن الجمع المحلى باللام يفيد مراتب الجمع قول
مردود ذكره صاحب المفتاح فى تفسير قوله تعالى رب انى وهن العظم منى ورده المحققون اذ
لا ريب فى أن قوله تعالى والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وأما ثانيا فلان ما ذكره
يدل على عدم جواز استثناء زيد فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا لانه لم يتناوله لفظ الجمع قال
صاحب التلويح لا يقال المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد
الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد لا على الجمع
بشهادة الاستقراء والاستعمال فان قلت فما الجواب عن ذلك الاشكال قلت الجواب أن
هذا الجمع المعرف قبل دخول كل ظاهر فى الاستغراق فاذا دخل عليه كل صار نصا لم يختلف فيه
هكذا حقق المقام وجانب الاباطيل والاوهام اه (وأقول) قد أطنب مولانا العلامة
التفتازانى فى تحقيق أن الجمع المعرف يفيد تعلق الحكم بكل فرد فرد لا بكل جماعة بما من بقه ٢
ما تشبع به الكورانى ونظر به فى كلام والد المصنف لكنه غير تلك العبارات البالغة الى النهاية
فى الفصاحة والجزالة الى هذه العبارات التى هى فى غاية الركة والسماجة المشتملة مع ذلك على
ما لا يخفى من الفساد ونحن لا نخالف فى أن الوجه ما حققه المولى التفتازانى مما رد ما بنى عليه
والد المصنف جواب اشكاله ولا فى أن الاوجه فى جوابه ما تطفل فيه الكورانى على غيره وتبجح
به لكن مبالغته على والد المصنف بما لا محل لها لانه ان أراد المبالغة على المبنى عليه الجواب
فقد سبق والد المصنف اليه غيره من الاكابر بل سبقه اليه ترجمان القرآن ومالك زمام اللغة
حبر الامة عبد الله بن عباس رضى الله عنهما فانه روى عنه ان الكتاب أكثر من الكتب وبينه
فى الكشاف بما ملخصه ان الحكم فى الجمع يتعلق بكل جمع لا بكل فرد بخلاف المفرد كما قاله فى

(الثامن عشر كل اسم

٢ هكذا فى النسخ وهى غير ظاهرة فلتحرر

المطول فكيف يصح من عاقل نسبة قول قال به هذا الحبر خصوصا ولم يقم قاطع على خلافه الى أنه من الاباطيل والاوهام بل نسبته الى الاباطيل والاوهام من جملة الاباطيل والاوهام وان أراد المبالغة على الجواب فلا شبهة فى صحته بناء على القول المذكور فكيف تصح نسبته الى ماذكر على انه تعدى الى صريح الافتراء ورمى غيره بما فيه هو حيث نسب عبارته الى الركاكة مع القطع بسلامتها من ذلك وباشتهاره بفصاحة التعبير وجزالته ومع القطع بان الركاكة والسماجة غالبة على عبارته هو كالاخفاء فيه على الناظر فيها وقد نبهنا عليها فى مواضع من كتابنا هذا ولكن كل اناء بالذى فيه ينضح ثم انظر أين قوله ورده المحققون اذ لا ريب فى أن قوله تعالى والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وما عليه من السماجة والركاكة من قول المطول بل الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الافراد كلها مثل المفرد كما ذكره أئمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به أئمة التفسير فى كل ما وقع فى التنزيل من هذا القبيل نحو أعلم غيب السموات والارض وعلم آدم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هى من الظالمين ببعيد الى غير ذلك اه وما عليه من الطلاوة والحلاوة والجزالة وتأمل ما بينهما من البون البائن وبعده عن الغرض وعدم احسانه اختصار كلام الائمة والمحققون لم يردوه لمجرد هذه الآية ولا لمجرد أن معناها كذا لجواز أن تكون خرجت عن الاصل لدليل وانظر قوله وأما ثانيا فلان ماذكره يدل على عدم جواز استثناء زيد فى مثل جاء الرجال الا زيدا لانه لم يتناوله لفظ الجمع وما فيه من الفساد والتحريف لكلام الائمة من حيث لا يدرى لان ماذكره والد المصنف لا يدل على عدم جواز استثناء زيد فى المثال المذكور على الاطلاق كيف والاجماع على جواز جاء القوم الا حمارا وقد أراد اختصار قول المطول ولهذا أى ولاجل أن الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الافراد كلها صح بلا خلاف نحو جاء القوم أو العلماء الا زيدا أو الا الزيدين مع امتناع قولك جاءنى كل جماعة من العلماء الا زيدا على سبيل الاستثناء المتصل اه فلم يهتد الى اختصاره وأبدله بهذه العبارة الفاسدة المعنى مع انه لم يدر ما فى كلام المطول هذا فقد قيل عليه ان المحققين من النحاة جعلوا قوله له على عشرة الا واحدا وقوله ضربت زيدا الا رأسه من الاستثناء المتصل وبه يظهر انه لا يشترط فى الاستثناء المتصل كون المستثنى من افراد المستثنى منه بل يكفى كونه من أجزائه فلا يدل صحة استثناء الواحد عن الجمع المعرف باللام الاستغراقية على ارادة كل واحد واحد وان امتناع جاءنى كل جماعة من العلماء الا زيدا ممنوع والا فلا بد من الفرق بينه وبين المثالين المذكورين الا أن يفرق بان الحكم اما بالنظر الى أجزاء المستثنى منه أو الى جزئياته فالاستثناء المتصل فى الاول بالنسبة الى كون المستثنى جزأ وفى الثانى بالنسبة الى كونه جزئيا فقولك له على عشرة بالنظر الى الاجزاء فيصح أن يقال الا واحدا على الاستثناء المتصل وقولك جاءنى كل جماعة بالنظر الى الجزئيات فلا يصح الا زيدا على الاستثناء المتصل لان جزئى الجماعة جماعة والله أعلم (قوله لاستغراق افراد المنكر) فيه أمور * الاول انه شامل للجمع المنكر وقد يدل عليه تمثيل الشارح بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون * الثانى أن ظاهره أن استغراق الافراد مدلول لكل دون المضاف اليه وهو الموافق لما يأتى فى مبحث العموم من عد كل من صيغ العموم فيكون مدلول المضاف اليه نفس الحقيقة ومدلول كل

لاستغراق افراد) المضاف اليه (المنكر) نحو كل نفس ذائقة الموت كل حزب بما لديهم فرحون (والمعرف المجموع) نحو كل العبيد جاء وكل الدراهم صرف ومنه ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا (و) لاستغراق (اجزاء) المضاف اليه (المفرد المعرف) نحو كل زيد أو الرجل حسن أى كل أجزائه (التاسع عشر اللام) الجارة (للتعليل) نحو وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس أى لاجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو النار للكافرين (والاختصاص) نحو الجنة للمؤمنين (والملك) نحو لله ما فى السموات وما فى الارض (والصيرورة أى العاقبة) نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فهذا عاقبة التقاطهم لا علته اذهى التبنى

استغراق

(والتمليك) نحو وهبت لزيد ثوبا أى ملكته اياه (وشبهه) نحو والله جعل لكم من أنفسكم ازواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة (وتوكيد النفى) نحو وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم لم يكن الله ليغفر لهم فهى فى هذا ونحوه لتوكيد نفى الخبر الداخل عليه المنصوب فيه المضارع بان مضمرة (والتعدية) نحو ما أضرب زيدا لعمرو ويصير ضرب بقصد التعجب به لازما يتعدى الى ما كان فاعله بالهمزة ومفعوله باللام (والتاكيد) نحو ان ربك فعال لما يريد والاصل فعال ما يريد (وبمعنى الى) نحو فسقناه لبلد ميت أى اليه (وعلى) نحو يخرون للاذقان سجدا أى عليها (وفى) نحو ونضع الموازين القسط ليوم القيامة أى فيه (وعند) نحو بل كذبوا بالحق لما جاءهم بكسر اللام وتخفيف الميم فى قراءة الجحدرى أى عند مجيئه اياهم (وبعد) نحو أقم الصلاة لدلوك الشمس أى بعده (ومن) نحو سمعت له صراخا اى منه (وعن) نحو وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه أى عنهم وفى حقهم والا لان كانت للتبليغ لقيل ما سبقتمونا وضمير كان واليه للايمان أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو لينفق ذو سعة من سعته وغير العاملة كلام الابتداء نحو لانتم أشد رهبة

(العشرون لولا حرف معناه فى الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه) نحو لولا زيد أى موجود لاهنتك

استغراق افرادها نعم المناسب لطريق المنطقيين ان يكون الاستغراق مدلولا للمضاف اليه لانهم يجعلون كلا لمجرد التسوير والمحكوم عليه هو المضاف اليه كل * الثالث قال فى المغنى فاذا قلت أكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد فان أضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد ومن هنا وجب فى قراءة غير أبى عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل أجزاء القلب اه وقوله فان أضفت الرغيف الخ أى بان قلت أكلت كل رغيف زيد وقوله لعموم أجزاء فرد واحد قد يخالفه ما يأتى من أن المفرد المضاف الى معرفة يفيد العموم فان قضية ذلك عموم رغيف المضاف الى زيد فى المثال وان المعنى أكلت كل فرد من افراد الرغيف المنسوبة الى زيد والفرق بين نحو هذا المثال وما فى الآية ظاهر لان القلب فيها لم يضف الى معرفة حتى يعم فليتامل (قوله فى معانى اللام) والتمليك) قال الكورانى والحق أن التمليك داخل فى الاختصاص وكذا الملك فتأمل ثم قال فى شبه الملك وهذا أيضا راجع الى الاختصاص (وأقول) قد سبقه غيره الى ذلك لكن الاقتصار على مجرد دعوى أن ذلك هو الحق فى مقابلة كلام أئمة العربية وغيرهم مع ظهور المنافاة لان من يثبت هذه المعانى للام يجعلها لتلك الخصوصيات بعينها او ينقل ذلك عن تتبع اللغة بخلاف من يردها للاختصاص من غير ابداء سند صحيح مما لا يلتفت اليه ولا يعول عليه (قوله وتوكيد النفى) قال فى المغنى ووجه التاكيد فيها عند الكوفيين أن أصل ما كان ليفعل ما كان يفعل ثم أدخلت اللام زيادة لتقوية النفى كما أدخلت الباء فى ما زيد بقائم لذلك فعندهم انها حرف زائد مؤكد غير جار ولكنه ناصب ولو كان جارا لم يتعلق عندهم بشئ لزيادته فكيف وهو غير جار ووجهه عند البصريين أن الاصل ما كان قاصدا للفعل ونفى قصد الفعل أبلغ من نفيه وعلى هذا فهى عندهم حرف جر متعد متعلق بخبر كان المحذوف وان النصب بان مضمرة وجوبا اه وبه يعلم أن كونها للتاكيد النفى ثابت على المذهبين وعلى زيادة اللام وعدم زيادتها لكن قد يقال قضية توجيه التاكيد عند البصريين أن المقيد له تقدير القصد دون اللام (قوله والتاكيد) أى أعم من تأكيد المعنى ومن تاكيد العامل بمعنى تقويته كما يستفاد من كلام المغنى المنقول فى حاشية الكمال وغيرها وقوله فيه فى يا بؤس للحرب والاصل يا بؤس الحرب فاقحمت اللام تقوية للاختصاص وقوله ومنها اللام المسماة لام التقوية وهى المزيدة لتقوية عامل ضعف فليتامل (قوله فى لولا) معناه فى الجملة الاسمية أى معها فى للمصاحبة أو التقدير فى حال دخول الجملة الاسمية أى دخوله عليها ومعلوم أنه اذا دخل على الاسمية احتاج لجملة أخرى بعدها هى الجواب والحاصل أنه تقرر فى العربية أنه تارة يدخل على الجملة الاسمية فتحتاج الى أخرى بعدها وتارة يدخل على الجملة الفعلية وان له مع كل معنى فبين المصنف معناه ولم يتعرض لتفصيل دخوله واستعماله فكأنه قال اذا وجد دخوله على الاسمية المبين فى النحو فمعناه كذا واذا وجد دخوله على الفعلية المبين فيه أيضا فمعناه كذا (قوله أى موجود) قال شيخنا العلامة اشارة الى تقدير الوجود الذى أضافه المتن الى شرط لولا فزيد هو ذو الوجود فهو الشرط وقد زاده تنصيصا بقوله فزيد الشرط وقد يقال الشرط هو الجملة ومعنى وجودها حصول مضمونها سواء كان الخبر فيها كونا مطلقا كما مثل او خاصا كقولك لولا زيد

أمس هلك الناس وما قاله الشارح ان صح فانما هو فى الكون العام الذى أوجبه الجمهور دون الخاص الذى جوزه محققو المتأخرين وعبارة المغنى لربط امتناع الثانية بوجود الاولى وهو نص فيما قلناه اه (وأقول) فى قوله ان صح اشارة الى التوقف فيما قاله الشارح ولا وجه للتوقف فى صحته لا بحسب المعنى ولا بحسب اللفظ اما الاول فلان حاصل كلامه ان وجود المبتدا فى الجملة الاولى سبب لامتناع الجملة الثانية ولا شبهة فى صحة ذلك بل ولا فى انه المراد من هذا التركيب لانا نقطع بان القائل لولا زيد لهلك عمرو انما أراد أن امتناع هلاك عمرو بسبب وجود زيد وانه لم يلاحظ قط أن سبب الامتناع تحقق ثبوت الوجود لزيد وان صح من جهة المعنى أيضا وأما الثانى فلان غاية ما يستغرب من كلامه اطلاق لفظ الشرط على المفرد الذى هو زيد ولا اشكال فى ذلك بوجه حيث كانت التسمية هنا بالشرط والجواب من الاصطلاحات التى اشتهر أنه لا مشاحة فيها فاى مانع من الاصطلاح على تسمية المبتدأ وحده كزيد فى المثال بالشرط وأى محذور فى ذلك كما فى سائر الاصطلاحات ومن الواضح أن حقيقة الشرطية غير مرادة بل ولا متصورة هنا اذ مضمون الجملة الاولى لا يترتب عليه مضمون الثانية كما هو مقتضى الشرطية بل انما يترتب عليه انتفاء مضمون الثانية مع أن الاسمية لا تكون شرطا الا فى باب اذا على قول فظهر أن التسمية بالشرط هنا ليس الا بمجرد اصطلاح وحينئذ فلا شبهة لعاقل فى صحة الاصطلاح على تسمية المفرد بذلك فالتوقف فيه لا منشأ له الا التعصب الذى لا يلتفت اليه على أن الشارح لم ينفرد بذلك بل ذكره غيره أيضا ولهذا لما قال صاحب اللباب والاخيران أى لولا ولوما يكونان أيضا لامتناع الثانى أى وهو جوابهما لوجود الاول اه فسر شارحه السيد الاول بقوله وهو المبتدأ الواقع بعدهما اه وأما قوله فانما هو فى الكون العام الذى أوجبه الجمهور فجوابه انه لا محذور بوجه يلحق أحدا فى متابعة الجمهور خصوصا فى أمر نقلى استنباطى لم يأت الشيخ بقاطع على رد مذهبهم فيه وأما قوله وعبارة المغنى الى قوله وهو نص فيما قلناه فجوابه انه لم يقم برهان نقلى أو عقلى على انه يمتنع على الائمة مخالفة نص المغنى وخصوصا فيما يرجع لمجرد الاصطلاح كما فيما نحن فيه مع أن الاعتراض عليه بمجرد مخالفته عبارة المغنى مع القطع بانه اطلع عليها ولم يبال بقصد مخالفتها مما لا ينبغى صدوره عن عاقل وانما الذى ينبغى هو التماس بيان الحامل للشارح على العدول عنها ويمكن أن يكون من أسباب العدول عنها انه يلزم عليها الاستدراك باعتبار ما لا حاجة الى اعتباره وذلك للقطع بانه يكفى فى نحو لولا زيد لاهنتك انتفاء الاهانة لوجود زيد كما هو حاصل ما قاله الشارح ولا حاجة فيه الى اعتبار حصول ذلك الوجود فى ذلك الانتفاء كما هو حاصل كلام المغنى لان مضمون الجملة الاولى وجود زيد وقد أضاف اليها الوجود حيث قال بوجود الاولى فيكون السبب فى انتفاء الثانية وجود مضمون الاولى ومضمونها وجود زيد فيكون السبب فى الانتفاء وجود وجود زيد فيكون اعتبار هذا الوجود المضاف الى الاولى مما لا حاجة اليه لكفاية اعتبار وجود زيد كما تبين فيلزم الاستدراك واعتبار ما لا حاجة اليه فى الاعتبار على أنا لا نسلم أن عبارة المغنى نص فيما قاله لان قوله بوجود الاولى يجوز تجوزا ظاهرا أن يكون معناه بالوجود الكائن فى الاولى وهو وجود المبتدا ويؤيده تأييدا قويا أن شارح اللباب السيد لما فسر الاول فى قوله لامتناع الثانى لوجود الاول بقوله وهو

امتنعت الاهانة لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدأ محذوف الخبر لزوما (وفى الطلب المثبت) أى المتاوعة التحضيض) أى نحو لولا تستغفرون الله أى استغفروه ولابد (والماضية التوبيخ) نحو لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء وبخهم الله على عدم المجىء بالشهداء بما قالوه من الافك وهو فى الحقيقة محل التوبيخ (قيل وترد للنفى) كآية فلولا كانت قرية آمنت أى فما آمنت قرية أى أهلها عند مجىء العذاب فنفعها ايمانها الا قوم يونس والجمهور لم يثبتوا ذلك وقالوا هى فى الآية للتوبيخ على ترك الايمان قبل مجىء العذاب وكأنه قيل فلولا آمنت قرية قبل مجيئه فنفعها ايمانها والاستثناء حينئذ منقطع فالا فيه بمعنى لكن

المبتدأ الواقع بعدهما أى بعد لولا ولوما قال مانصه وحاصل معناهما ارتباط الجملتين على معنى أن الثانية امتنع مضمونها لحصول مضمون الاولى اه فليتأمل (قوله لو شرط) أى اداة شرط وعبارة التلخيص ولو للشرط فى الماضى مع القطع بانتفاء الشرط اه وقوله للشرط قال السعد أى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا فى الماضى اه وقوله فى الماضى متعلق بحصول لا بفرضا وقوله مع القطع بانتفاء الشرط قال السعد فيلزم انتفاء الجزاء اه اى فانتفاء الجزاء بطريق اللزوم (قوله لما كان سيقع الخ) أى للدلالة على ان الشئ كان يقع فى الماضى لوقوع غيره فيه أى كان فى الماضى بحيث لو وقع غيره فى الماضى وقع هو فيه (قوله حرف امتناع لامتناع) أى حرف دال على امتناع الثانى لامتناع الاول وهذه العبارة يحتمل أن المراد انها تدل على امتناع الثانى بامتناع الاول بطريق الاستدلال بامتناع الاول على امتناع الثانى وهو ما فهمه ابن الحاجب واعترضه ويحتمل أن المراد انها تدل على امتناع الثانى لامتناع الاول بمعنى أنها تدل على أن علة امتناع الثانى فى الخارج هى انتفاء الاول وهو ما قال السعد انه المراد ورد به اعتراض ابن الحاجب وحاصله كما قاله السيرامى انها تستعمل فى شرط لم يبق من الامور التى يتوقف عليها وجود الجزاء الا هو فيكون انتفاء الجزاء فى الخارج معللا بانتفاء الشرط فسببيته من حيث الخارج لا من حيث العلم (قوله ومرادهم الخ) قال شيخ الاسلام اشار به الى أن هذا القول صحيح نظرا للاصل فلا ينافيه ما خرج عنه عما قاله أى فتضعيف المصنف له بتصحيح ما يشمل الامرين منتقد مع أن فى لفظ ما صححه تفكيكا اذ قوله امتناع ما يليه انما يكون باعتبار لو وقوله واستلزامه لتاليه انما يكون بدونه اه (وأقول) يمكن أن يجاب عن الانتقاد المذكور بان المصنف لم يرد بتضعيف هذا القول أنه خطأ مطلقا بل أن ماذكره أولى منه لعدم خروج شئ عنه وعدم الاحتياج الى النظر فى تصحيحه الى الاصل وعن التفكيك المذكور بمنعه بل يجوز أن يكون الاستلزام باعتبار لو أيضا بناء على انها وضعت للدخول على ما يكون مستلزما لما بعده أو سببا فيه ولو بالجعل ولو سلم فلها دلالة على الاستلزام (قوله والصحيح وفاقا للشيخ الامام امتناع ما يليه) اى الصحيح أن مدلولها امتناع ما يليه لان الصحيح صفة للقول والقول هو أن مدلولها الامتناع لا نفس الامتناع واستلزامه لتاليه الخ قال الكورانى واختيار المصنف ووفاقا لوالده أنها لامتناع الشرط واستلزام التالى سواء كان التالى مثبتا أو منفيا ثم ينتفى التالى ان كان بين التالى والمقدم مناسبة عرفية أو عقلية ولم يكن للمقدم خلف عما صدقات التالى ليحصل التالى فى ضمنه نحو لو كان انسانا لكان حيوانا اذ لا يلزم من انتفاء الانسان انتفاء الحيوان لوجود الخلف من سائر أنواع الحيوان بخلاف ما اذا لم يكن له خلف نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ونحن نقول فى هذا المختار نظر من وجوه الاول أنه لا يمكن وضع لو لما ذكره لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه الجزاء لانك اذا قلت لو جئتنى لاكرمتك فدلت على امتناع المجئ واذا كان المجئ ممتنع الوجود فكيف يستلزم وجوده وجود الجزاء الثانى قوله ثم ينتفى التالى ان كان بينه وبين المقدم مناسبة غير سديد لانه جعل وجود الشرط ملزوم الجزاء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وان كان اللازم عقليا فكيف بالمناسبة المذكورة (فان قلت) قال المصنف ان انتفاء

(الحادى والعشرون لو شرط للماضى) نحو لو جاء زيد لاكرمته (ويقل للمستقبل) نحو أكرم زيدا ولو أساء أى وان وعلى الاول الكثير قال سيبويه) هى (حرف لما كان سيقع لوقوع غيره) أى الشرط فقوله سيقع ظاهر فى أنه لم يقع فكأنه قال لانتفاء ما كان يقع (وقال غيره) ومشى عليه المعربون (حرف امتناع لامتناع) أى امتناع الجواب لامتناع الشرط وكلام سيبويه السابق ظاهر فى هذا أيضا فان انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لوقوع غيره وهو الشرط ظاهر فى أنه لانتفاء الشرط ومرادهم أن انتفاء الشرط والجواب هو الاصل فلا ينافيه ما سيأتى فى أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (وقال الشلوبين) هو (لمجرد الربط) للجواب بالشرط فكان واستفادة ما ذكر من انتفائهما أو انتفاء الشرط فقط من خارج (والصحيح) فى مفاده نظرا الى ما ذكر من القسمين (وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (امتناع ما يليه) مثبتا كان أو منفيا

التالى يكون لازما اذا لم يوجد خلف المقدم (قلت) وجود الخلف وعدمه لا دخل له فى دلالة
الكلمة والاستدلال بها الا ترى أن المنطقيين اجمعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفاء
المقدم على انتفاء التالى لانها موضوعة لامتناع الشرط الذى وجوده مستلزم لوجود الجزاء
مع عدم دلالته على ثبوت الجزاء وانتفائه وترتب انتفاء الجزاء ناشئا من المناسبة المذكورة
يكون مخالفا الاجماع أهل العربية لاجماعهم على انها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط فامتناع
الشرط علة لامتناع الجزاء وأهل المنطق كلهم مطبقون على انها لانتفاء الشرط لانتفاء الجزاء
أى انتفاء الجزاء علة لانتفاء الشرط لان ما اختاره لا يوافق شيأ من المذهبين الرابع لاريب عند
من يعتديه ان لو وضعت لتعليق أمر بآخر مع الجزم بانتفاء المعلق عليه فى الماضى قطعا فيلزم
انتفاء المعلق أيضا وعلى ما اختاروه لا تعليق اذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الذى وجوده مستلزم
لوجود الجزاء وأما الانتفاء المذكور انما حصل من المناسبة فلا ربط بين الانتفاءين فتأمل اه
ما رأيته فى النسخة الواقعة لى وفيه سقم لا يخفى فانه لم يتحرر منها ثالث الانظار كما ترى فلنتكلم
على ما يتحرر منها ويقاس به غيره فان الامثال يستدل بعضها على بعض فنقول اذا أحسنت
التأمل فى هذه الانظار مع تامل معنى الكلام وجدتها مجرد خيالات وأوهام لا منشأ لها الا
الاغلاط الفاحشة وعدم الاحاطة بحاصل المقام فاما قوله الاول انه لا يمكن أن يكون وضع
لو لما ذكر فمفهوم دعوى باطلة يتضح بطلانها من اتضاح بطلان ما احتج به عليها من قوله لانها اذا
وضعت لامتناع الشرط الخ لان الشجرة تنبئ عن الثمرة لكن هذا الدليل مع بطلانه لا يخلو عن
اضطراب لان قوله لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه
الجزاء ظاهر كما ترى فى أن حاصل هذا الدليل أن وضعها لامتناع الشرط ينافى دلالتها على
استلزام الشرط الجزاء فلا يمكن أن تكون موضوعة لذلك الامتناع مع دلالتها على ذلك
الاستلزام وقوله لانك اذا قلت لو جئتنى أكرمتك الخ ظاهر كما ترى فى أن حاصله ان دلالتها على ذلك
الامتناع ينافى نفس ذلك الاستلزام وعلى التقديرين فبطلان هذا الدليل فى غاية الظهور
لوضوح بطلان المنافاة التى ادعاها عليهما أما على الاول فلان غاية ما يلزم منه دلالتها على ذلك
الامتناع وعلى ذلك الاستلزام وهذه الدلالة لا محذور فيها بوجه لان غاية ما يترتب عليها تحقق
مدلولها الذى هو ذلك الامتناع بان يتحقق امتناع الشرط أى انتفاؤه وذلك الاستلزام بان
يكون الشرط بحيث لو وجد وجد الجزاء لان معنى استلزام شئ آخر عدم انفكاك الآخر عن
ذلك الشئ اذا وجد وهذا صادق حال انتفاء ذلك الشئ الذى هو الملزوم الا ترى أن طلوع
الشمس يتصف حال عدمه بانه مستلزم لوجود النهار بمعنى أن وجود النهار لا ينفك عن وجوده
ولعمر الله ان هذا مما لا شبهة فيه لمن تصور معنى الاستلزام وأما على الثانى فلان غاية ما يلزم منه
دلالتها على امتناع الشرط مع كون الشرط فى نفسه مستلزما للجزاء ولا محذور فى ذلك بوجه لان
غاية الامر أنه اذا تحقق مدلولها اتصف الشرط بالانتفاء وعدم الوجود وبكونه بحيث لو وجد
وجد الجزاء كما هو معنى الاستلزام ولا اشكال فى صحة اتصافه بهذين الامرين الا ترى الى صحة
الشرطية فى نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقولك مشيرا الى حجر مثلا لو كان
هذا انسانا كان حيوانا مع اتصاف الشرط فى الاول وهو تعدد الآلهة بالامتناع أى الانتفاء

(واستلزامه) أى ما يليه
(لتاليه) مثبتا كان أو منفيا
فالاقسام اربعة (ثم ينتفى
التالى) أيضا (ان ناسب)
المقدم بان لزمه عقلا أو عادة
أو شرعا (ولم يخلف المقدم
غيره كلو كان فيهما آلهة الا
الله) أى غيره (لفسدتا) أى
السموات والارض ففسادهما
أى خروجهما عن نظامهما
المشاهد مناسب لتعدد
الاله للزومه له على وفق
العادة عند تعدد الحاكم
من التمانع فى الشئ وعدم
الاتفاق عليه

المفهوم من لو الصادق بالاستحالة وباستلزامه هو لفساد السموات والارض وفى الثانى وهو كونه انسانا بالامتناع أى الانتفاء وباستلزامه لكونه حيوانا كما نص على ذلك كلامهم كما هو معلوم لمن له أدنى خبرة به فان كان حاصل هذا الوجه أن الشئ حال عدمه لا يمكن أن يتصف باستلزامه لغيره فقد ظهر بطلانه بما لامزيد عليه ومن هنا يتطرق فى قول شيخ الاسلام ما نصه مع أن فى لفظ ما صححه أى المصنف تفكيكا اذ قوله امتناع ما يليه انما يكون باعتبار لو وقوله واستلزامه لتاليه انما يكون بدونه اهـ وفى قول شيخنا الشهاب قوله واستلزامه لتاليه أى مع قطع النظر عما اقتضته لو من امتناع ما يليه فاذا دخلت على شئ كانت مقتضية لامتناع ما يليها وكان ما يليها بدون امتناعه المفاد بلو مستلزما لتاليه فان المتبادر من عبارتهما كما ترى ارادتهما حاصل هذا الوجه فان أرادا شيأ آخر فليبين لنتكلم عليه وان كان حاصله ان المراد هنا بالامتناع هو الاستحالة واستحالة الشئ تنافى استلزامه لغيره فهو غلط فاحش اما أولا فكون المراد بالامتناع الاستحالة ينافى نحو مثال لو لم يخف الله لم يعصه اذ الشرط فيه لا استحالة فيه اذ ثبوت عدم الخوف المذكور ممكن قطعا فليس المراد بالامتناع هنا الا مجرد الانتفاء أعم من أن يصحبه استحالة أولا كما سبقت الاشارة اليه وأما ثانيا فلو سلمنا أن المراد به الاستحالة لكن استحالة الشئ لا تنافى اتصافه بالاستلزام لغيره كما هو ظاهر من التمثيل بنحو لو كان فيهما آلهة الا الله ويكفيك شاهدا على ذلك ما اشتهر وشاع فيما بينهم من قولهم ان استحالة الملزوم تدل على استحالة اللازم اذ فيه غاية التصريح بان استحالة الشئ لا تنافى أن يكون ملزوما لشئ آخر وما قرروه فى صفات الله السلبية نحو انه تعالى ليس بجسم الخ واحتجاجهم عليها باستلزام تلك المنفيات لتلك اللوازم الباطلة ففيه غاية التصريح أيضا بان كونه جسما الخ مع استحالته مستلزم للمحالات التى بينوها وان كان حاصله أن كلام المصنف يقتضى ثبوت الجزاء مع امتناع الشرط مع عدم امكان ذلك فبطلان هذا أظهر من أن يحتاج للتنبيه عليه اذ ليس فى عبارة المصنف ما يدل على ذلك بل ولا يحتمله بوجه اذ حاصلها كما هو جلى أن القول الصحيح هو أن مدلولها امتناع الشرط أى انتفاؤه وكون ذلك الشرط المنفى ملزوما للجزاء وليس فى هذا دلالة ولا احتمال لثبوت الجزاء مع انتفاء الشرط وأما قوله الثانى قوله ثم ينتفى التالى ان كان بينه وبين المقدم مناسبة غير سديد فيتضح بطلانه من ايضاح بطلان ما استدل به عليه من قوله لانه جعل وجود الشرط ملزوم الجزاء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم أى لجواز كون اللازم أعم ووجه بطلان هذا الدليل فى غاية الظهور وذلك لان المصنف لم يحكم بان مجرد انتفاء الملزوم يدل على انتفاء اللازم حتى يورد عليه انه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فلا يدل انتفاء الملزوم على انتفاء اللازم وانما حكم بأن انتفاء الملزوم اذا لم يخلف ذلك الملزوم غيره فى الاستلزام بان انحصرت الملزومية فيه يدل على انتفاء اللازم لانه قال ثم ينتفى التالى أى الذى هو اللازم ان ناسب المقدم أى لزمه ولم يخلف المقدم غيره أى فى استلزامه لذلك التالى ولا شبهة فى صحة ذلك حينئذ لانه اذا لم يخلف المقدم غيره كان لازمه لازما مساويا اذ لا ملزوم له الا ذلك الملزوم المعين ولا شبهة لعاقل فى أن انتفاء الملزوم المساوى يستلزم انتفاء اللازم المساوى فلا منشأ لهذا الايراد الا الغفلة وعدم التأمل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

فتفطن لذلك وأما قوله فكيف بالمناسبة المذكورة فقضيته أن المراد بالمناسبة غير اللزوم العقلي وهو خطأ بل المراد بها اللزوم مطلقا عقليا أو غيره وما أغفله عن قول المحلي تفسيرا لقول المصنف ناسب المقدم ما نصه بأن لزمه عقلا أو عادة أو شرعا وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة الكلمة فقد ظهر فساده مما قررناه وذلك لأن عدم الخلف يقتضي المساواة بين اللازم والملزوم لأنه إذا انحصرت الملزومية فيه فقد ساواه اللازم ومن البديهي أنهما إذا تساويا دل انتفاء الملزوم على انتفاء اللازم لأنه يلزم حينئذ من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فدعواه عدم المدخلية غلط صريح فإن أراد أن وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة لفظة لو قلنا المصنف لم ينسب الدلالة على انتفاء التالي للو بل المفهوم من كلامه أن الدال على ذلك هو مجموع انتفاء المقدم المدلول للو وعدم خلف المقدم كما يصرح به قوله ثم ينتفي التالي الخ دون أن يقول لم تدل لو على انتفاء التالي الخ مثلا فتفطن لذلك وأما استدلاله على هذا الجواب الباطل بقوله ألا ترى أن المنطقيين الخ فهو حقيق بإنشاد قول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

لأن كلام المنطقيين المذكور في مجرد انتفاء المقدم ووجه عدم جواز الاستدلال المذكور حينئذ احتمال وجود الخلف وكلام المصنف في مجموع انتفاء المقدم مع عدم الخلف ولا شبهة في أن مجموعهما يدل على انتفاء التالي كما تبين بما لا مزيد عليه فأين أحدهما من الآخر وأما ما ذكره بعد ذلك إلى الرابع ففيه سقم في هذه النسخة التي سقمها لا يخفى عليك وكان وجه هذا النظر الثالث المقصود بهذا الكلام ما ذكره بقوله وترتب انتفاء الجزاء ناشئا من المناسبة المذكورة الخ وحاصله أنه جعل انتفاء الجزاء بسبب المناسبة وهذا مخالف لإجماع أهل العربية على أنه لامتناع الشرط كما أن ما ذكره مخالف لإطباق أهل المنطق على أنها لانتفاء الشرط لانتفاء الجزاء فإن كان هذا هو وجه هذا النظر كما هو ظاهر هذه العبارة فلا منشأ له إلا عدم التأمل أما بالنسبة لدعوى مخالفته لإطباق أهل المنطق على ما ذكر فلأن ما ذكره أهل المنطق استعمال آخر للو غير ما كلام النحويين فيه كما بينه الأئمة كالعلامة السعد التفتازاني وغيره فلا يضر مخالفة ما ذكره المصنف له وأما دعوى مخالفته لما ذكره أهل العربية المذكور فأما أولا فالمصنف في هذا الكتاب تبعا للوالد قد رد ما قالوه كما أوضحه في غير هذا الكتاب وعدل عنه إلى ما نقله هنا عن والده فلا وجه مع ذلك للاعتراض عليه بمجرد أنه مخالف لما ذكره أهل العربية إذ لا يسوغ لناقل أن يعترض على من رد قول غيره وصحح خلافه بمجرد أنه مخالف لقول الغير المذكور كما لا يخفى فإن كان وجه الاعتراض أنهم أجمعوا على ما ذكر ومخالفة ما أجمعوا عليه ممتنعة فجوابه منع كونهم أجمعوا على ذلك ثم منع أنه يمتنع مخالفة إجماعهم ومن تأمل طريقة ابن مالك والرضي ونحوهما حيث خالفوا النحاة في مواضع بل صرح الرضي في غير موضع بأن مذهب النحاة كذا وأنه هو يقول كذا علم أنهم يجوزون مخالفة إجماعهم لمن له أهلية تتبع اللغة والتأمل في أساليبها كوالد المصنف الذي اعترفوا ببلوغه رتبة الاجتهاد المطلق وإن

صرح بعضهم بامتناع خرق اجماعهم وأما ثانيا فلا نسلم انه جعل انتفاء الجزاء بسبب المناسبة كما توهمه الكورانى بل انما جعله بسبب انتفاء الشرط مع عدم ما يخلفه فى الاستلزام كما يصرح بذلك قوله والصحيح امتناع ما يليه مع قوله ثم أى بعد ان أفادت امتناع ما يليه ينتفى التالى ان ناسب المقدم أى لزمه كما هو الفرض ولم يخلف المقدم غيره أى فى استلزام التالى أى لاجل انتفاء المقدم مع انتفاء ما يخلفه فى الاستلزام فقد وافق النحويين فى ان انتفاء الجزاء بسبب انتفاء الشرط غاية الامر انه بين ان مجرد انتفاء الشرط لا يكفى فى سببية انتفاء الجزاء بل لا بد معه من انتفاء ما يخلف الشرط ايضا أخذا من مواضع لا تحصى يثبت فيها الجزاء مع انتفاء الشرط لاجل وجود ما يخلف الشرط فى الاستلزام فالحاصل انه وافق النحويين وزاد قيدا لم يصرحوا بنفيه وقد دل الدليل والتتبع على اعتباره ومثل ذلك مما لا غبار عليه عند من ألقى السمع وهو شهيد ثم قول المصنف ان ناسب المقدم قد يقال لا حاجة اليه لانه لا يكون الا مناسبا لان المراد بمناسبته لزومه كما تقدم وهذا اللزوم ثابت له مطلقا وقد استفيد من قوله واستلزامه لتاليه فانه اذا كان مدلوله استلزام المقدم للتالى لزم ان التالى لا يكون الا لازما وان كان لزومه له تارة باعتبار نفسه وأخرى باعتبار ما تضمنه كما بينه شيخنا العلامة فى حواشيه فليتأمل وأما قوله الرابع لا ريب عند من يعتد به الى قوله وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الخ ففساده واضح أما قوله وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الذى وجوده مستلزم لوجود الجزاء فهو ادل دليل على عدم فهمه المتن وذلك من العظائم اذ كيف يتصدى انسان لشرح هذا الكتاب والرد على مصنفه وشراحه قبل أن يفهم معانيه وذلك لانه توهم ان قول المصنف امتناع ما يليه الخ هو تمام هذا القول الذى اختاره فى هذا الكتاب تبعا لوالده وليس كذلك بل من جملة هذا القول التعليق فى الماضى الذى أفاده قول المصنف لو شرط للماضى لان قوله قال سيبويه الى آخر الاقوال التى حكاها واختار منها ثالثها متفرعة على قوله شرط للماضى فكونها شرطا للماضى قدر متفق عليه بين الاقوال الثلاثة واختلاف الاقوال انما هو فى الزيادة على ذلك كما أشار الى ذلك الشارح العلامة المحقق المحلى بقوله وعلى الاول الكثير قال سيبويه الخ فافادت الاقوال الثلاثة مشتركة فى القول بكونها شرطا للماضى واختلافها فيما زاد على ذلك وبهذا يظهر سقوط اعتراضه بانها موضوعة للتعليق وعلى ما اختاره المصنف لا تعليق وانه لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم فهم المتن وذلك لما تبين من اعتبار التعليق على مختار المصنف أيضا فتدبر واما قوله واما الانتفاء المذكور انما حصل من المناسبة فهو ممنوع لما بيناه فيما سبق ان انتفاء الجزاء مسبب على مختار المصنف عن انتفاء الشرط مع انتفاء خلفه وكان منشأ هذا الاعتراض توهمه ان قول المصنف ان ناسب شرط فى انتفاء التالى وليس كذلك وانما ذكره زيادة ايضاح فى تصوير المسئلة باللزوم بين الشرط والجزاء والا فلا ربط بين الانتفاءين فتأمل انتهى هذا واعلم ان المصنف فى منع الموانع رجع عن اختيار هذا القول الى القول الاول وأطال الكلام جدا فى ذلك بما من جملته قوله فيه وذهب قوم الى انها حرف امتناع لامتناع وهى عبارة المعربين وردها جماعة من المحققين منهم الشيخ أبو العباس القرافى والشيخ الامام الوالد وغيره ما قال الوالد رحمه الله دعوى دلالتها على الامتناع مطلقا منقوضة

بما لا قبل به ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده
من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله قالوا فلو كانت حرف امتناع لامتناع لزم نفاد الكلمات
مع عدم كون كل ما في الأرض من شجرة أقلاما يكتب الكلمات وكون البحر الأعظم بمنزلة
الدواة وكون السبعة الأبحر مملوءة مدادا وهي تمد ذلك البحر وقول عمر رضي الله عنه نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه قالوا فيلزم ثبوت المعصية مع ثبوت الخوف وهو عكس المراد ثم قال
بعد ما أطال واعلم أنا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد إذ ذاك على ما رآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ
الصحيح وأما الذي أراه الآن وادعى ارتداد عبارة سيبويه إليه واطباق كلام العرب عليه فهو
قول المعربين وأما قول الوالد إنه منقوض بما لا قبل به مما لا ينهض إلى أن قال فأقول مدلول
لو الشرطية امتناع التالي لامتناع المقدم مطلقا وهذا هو المفهوم من قوله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم فالمعنى والله أعلم ولكن حق القول فلم
أشأ أو لم أشأ فحق القول ولو أراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الأمر ولكن الله سلم أي فلم
يريكموهم كذلك وأطال في ذكر الأمثلة وفي تقريرها إلى أن قال فهذه الأماكن وأمثالها
صريحة في أنها للامتناع لأنها عقبت بحرف الاستدراك داخلا على فعل الشرط منفيا لفظا
أو معنى فهي بمنزلة وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى فإذا كانت دالة على الامتناع ويصح
تعقيبها بحرف الاستدراك دل على أن ذلك عام في جميع مواردها وإلا يلزم الاشتراك وعدم
صحة تعقيبها بالاستدراك وذلك هو ظاهر أو صريح كلام سيبويه فلم يخرج عنه وقول الشيخ
الإمام إن ذلك منتقض بما لا قبل به نقول عليه لا نراه منتقضا بشيء وقوله قد قال تعالى ولو أن
ما في الأرض الآية وقال عمر لو لم يخف الأثر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو لم تكن ربيبتي في
حجري لما حلت لي قلنا يمكن رد ذلك كله إلى الامتناع ونحن نوضح لك هذا قائلين إذا قلنا امتنع
طلوع الشمس لوجود الليل فليس معناه انتفاء طلوع الشمس رأسا بل انتفاؤه لوجود الليل
وفرق بين انتفائه لذلك وانتفائه المطلق فإن الأول أخص من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص
ارتفاع العام فإذا قلنا لو حرف امتناع لامتناع كان المعنى به أن التالي يمتنع امتناعا مضافا إلى
امتناع المقدم وليس المعنى به أنه يمتنع مطلقا ثم قال إذا عرفت هذا فنقول قد يؤتى بلو مسلطة
على ما يحسب العقل كونه إذا وجد مقتضيا لوجود شيء آخر مرادا بها أن ذلك لا يلزم
تحقيقا لاستحالة وجود ذلك الشيء الآخر الذي ظن أنه يوجد عند وجود ما يحسبه العقل
مقتضيا كما تقول لعابد الشمس لو عبدتها ألف سنة ما أغنت عنك من الله شيئا فإن مرادك أن
عبادتها ألف سنة لا تغني وفي الحقيقة الازدياد من عبادتها ازدياد من عدم الإغناء ولكن لما
كان الكلام خطابا لمن يعتقدها مغنية حسن إخراجه في هذا القالب وكذلك تقول للسائل
إذا أحكمت أمر منعه لو تضرعت إلي بألف شفيع ما قضيت لك سؤالا وكذلك إذا جاء بصيغة إن
الشرطية لم يكن له مفهوم عند المعترفين بمفهوم الشرط كما في قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم لأن المراد قطع الإياس فالإتيان بصيغة لو فيما ضربناه مثلا لتحقيق
الامتناع لا للتعليق فإذا فهمت هذا جئنا بك إلى ما أورده نقضا قولهم يلزم نفاد الكلمات عند
انتفائه كون ما في الأرض من شجرة أقلاما وهو الواقع فيلزم النفاد وهو مستحيل جوابه أن

عدم النفاد انما يلزم انتفاؤه لو كان المقدم مما لا يتصور العقل انه مقتض للانتفاء اما اذا كان مما
قد يتصوره العقل مقتضيا فان لا يلزم عنده انتفاؤه أولى وأحرى وهذا لان الحكم اذا كان
لا يوجد مع وجود المقتضى فان لا يوجد عند انتفائه أولى فمعنى لو فى الآية انه لو وجد المقتضى
لما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد وليس المعنى لكن لم يوجد فوجد لامتناع
وجود الحكم بلا مقتض فالحاصل ان ثم أمرين أحدهما امتناع الحكم لامتناع
المقتضى وهو مقرر فى بداية العقول وثانيهما وجوده عند وجوده وهو الذى أتت لو للتنبيه
على انتفائه مبالغة فى الامتناع فلولا تمكنها فى الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها فمن زعم
انها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها فانها انما تأتى بلو هنا للمبالغة فى
الدلالة على الانتفاء لما للو من التمكن فى الامتناع وأنت اذا فهمت ما ألقيت اليك فى الآية
من المعنى نقلته الى الاثر وغيره فنقول لو لم يخف صهيب لم يعص لما عنده من اجلال الله تعالى
المانع من وقوع المعصية فكيف اذا خاف فانه اذا خاف يجتمع مانعان الاجلال والخشية واذا لم
يخف يكون المانع واحدا وهو الاجلال فالمعصية منتفية على التقديرين وجىء بلو تنبيها على
الامتناع بالطريقة التى قدمناها الا على مطلق الامتناع وقد كان يمكن رد كلام الشيخ الامام
ومن معه اليه ولا تصريح عندهم بانها تدل على خلاف الامتناع فى مثل ما ذكرناه انتهى كلام
المصنف فليتامل فيه (وأقول) ما ذهب اليه الشيخ الامام وتبعه عليه فى جمع الجوامع لعله مبنى
على انه فهم من قولهم فى لو انها لامتناع الجواب لامتناع الشرط ما فهمه منه ابن الحاجب
من ان معناه انه يستدل بامتناع الشرط على امتناع الجواب ثم اعترض عليه بان الشرط
سبب والجواب مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشئ اسباب
متعددة قال بل الامر بالعكس أى انها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لان انتفاء
المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه بدليل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه
انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن غيره
ذلك وعبر فى توجيهه بان الشرط ملزوم والجواب لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من
غير عكس لجواز أن يكون اللازم اعم ومما يدل على ان الشيخ الامام فهم ذلك قوله دعوى دلالتها
على الامتناع مطلقا منقوضة بما لا قبل به ولما فهم ذلك ورأى انتقاضه بما ذكره ضم الى امتناع
الشرط ان لا يخلفه غيره فجعل الدال على الامتناع مجموع انتفاء الشرط وانتفاء خلفه كما أشرنا
اليه فى الكلام مع الكورانى كما تقدم وحينئذ يرد عليه ما بسط المولى سعد الدين فى مطوله
ومختصره الرد به على ابن الحاجب من انه ليس المعنى ما فهمه بل انها للدلالة على ان انتفاء
الجواب فى الخارج انما هو بسبب انتفاء الشرط وحاصله كما قال السيرامى فى حواشى المطول
ان لو تستعمل فى شرط لم يبق من الامور التى يتوقف عليها وجود الجزاء الا الشرط فيكون انتفاء
الجزاء فى الخارج حينئذ معللا بانتفاء الشرط فسببيته من حيث الخارج لا من حيث العلم مثلا
هداية الجميع لم يبق مما يتوقف عليه تحققها الا تعلق مشيئته تعالى بها وقد انتفى فتنتفى الهداية
فى الخارج بسبب انتفاء تعلق المشيئة لا انه يستدل بانتفائه على انتفائها فيكون سببا للعلم لان
انتفاءهما معلوم للسامع وانما الكلام فى السبب الخارجى وكذا فى قوله لو جاءنى زيد اكرمته

انتفاء المجىء والاكرام كلاهما معلوم للسامع وانما المقصود بيان سبب انتفاء الاكرام فى الخارج فمقصود القوم من قولهم لولا انتفاء الثانى لانتفاء الاول ان سبب انتفاء الثانى فى الخارج انتفاء الاول لا ان انتفاء الاول يدل على انتفاء الثانى ويفيد العلم به كما ظنه ابن الحاجب فاعترض بان انتفاء السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء المسبب واللازم فلا يدل عليه ولا يفيد العلم به انتهى وعلى هذا فالشيخ الامام موافق لابن الحاجب فى الاعتراض الا ان ابن الحاجب عدل الى انها على العكس مما قالوه أى انها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه والشيخ الامام عدل الى تقييد دلالة امتناع الشرط على امتناع الجواب بما اذا انضم اليه امتناع خلفه أيضا فالدال على امتناع الجزاء مجموع الامتناعين لا أحدهما وحينئذ يجاب بانه لا حاجة الى هذا التقييد لانه ليس معنى عبارتهم ما فهمه بل ما تقدم بيانه لكن يرد على هذا الجواب ان المعنى الذى تقدم بيانه لا يتأتى فى نحو قوله لو لم يخف الله لم يعصه والجواب ان لها استعمالا آخر وهذا النحو وارد عليه ومن ثم قال السيرامى قيل لو تستعمل لمعان ثلاثة بيان سببية أحد انتفاءين معلومين للآخر بحسب الواقع دون العلم فلا يتصور فيه استدلال وهذا هو الكثير المتعارف وقصد لزوم الثانى للاول مع انتفاء اللازم المعلوم ليستدل به على انتفاء الملزوم المجهول كما فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا و بيان استمرار شئ بربطه بابعد النقيضين كقوله لو لم يخف الله لم يعصه انتهى ويحتمل انه مبنى على انه فهم من قولهم المذكور ما سبق عن المولى سعد الدين انه مرادهم ولعله على هذا اعتقد ان مجرد انتفاء الشرط فى الخارج لا يصح ان يترتب عليه انتفاء الجزاء فى الخارج لان انتفاء علة معينة لا يوجب انتفاء المعلول لجواز أن يثبت بغيرها بناء على جواز تعدد العلل ضم الى انتفاء الشرط انتفاء خلفه أيضا لان مجموع الانتفاءين اذا ثبت فى الخارج أوجب انتفاء المعلول قطعا اذ حاصل ذلك حينئذ انتفاء جميع العلل وجوابه يعلم مما تقدم عن السيرامى فى بيان حاصل مرادهم وله انه مبنى على امتناع تعدد العلل الا ان هذا الجواب لا يجرى فى نحو لو لم يخف الله لم يعصه والجواب ان لها استعمالا آخر ورد هذا النحو عليه كما تقدم فليتامل فى المقام حق التامل (قوله ولم يخلف التعدد غيره) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول بل يخلفه اختيار الصانع المختار للفساد انتهى (وأقول) الفساد انما يترتب على ارادة الفساد بالاختيار أى تعلق الارادة به لا على تحقق الارادة بالاختيار فى نفسها والا وجد كل شئ يصح أن تتعلق به ولم يوجد هنا تعلق الارادة كما هو ظاهر فتأمله وقد توهم هنا أيضا ان عدم الاله يخلف التعدد وفساده ظاهر لان الكلام كله على التقدير الواقع ووجود الاله بل وجوب وجوده كما لا يخفى (قوله أى كان له خلف الخ) اشارة الى انه ليس المراد بقول المصنف لا ان خلفه تحقق الخلف بل ان يعلم ان هناك خلفا قد يتحقق وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالى والا لم يثبت وبهذا قال الشارح فلا يلزم انتفاء التالى ولم يقل فلا ينتفى التالى وبهذا يتضح مثال المصنف فان الشئ فيه قد يكون حمارا مثلا فيلزم وجود التالى وقد يكون حجرا مثلا فلا يلزم كما قال الشارح لجواز أن يكون حمارا الخ (قوله اما أمثلة بقية الاقسام فنحو لو لم تجئنى ما أكرمتك الخ) يحتمل ان هذه الامثلة مما المقدم فيه منفى يحتمل أن يوجد فى المادة المفروضة وان لا فلا يلزم انتفاء التالى

ولم يخلف التعدد فى ترتب الفساد غيره فينتفى الفساد بانتفاء التعدد المفاد بلو نظرا الى الاصل فيها وان كان القصد من الآية العكس اى الدلالة على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد لانه أظهر (لا ان خلفه) أى خلف المقدم غيره اى كان له خلف فى ترتب التالى عليه فلا يلزم انتفاء التالى (كقولك) فى شئ (لو كان انسانا لكان حيوانا) فالحيوان مناسب للانسان للزومه له عقلا لانه جزؤه ويخلف الانسان فى ترتب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الانسان عن الشئ المفاد بلو انتفاء الحيوان عنه لجواز أن يكون حمارا كما يجوز أن يكون حجرا اما أمثلة بقية الاقسام فنحو لو لم تجئنى ما أكرمتك لو جئتنى ما أهنتك لو لم تجئنى أهنتك

وذلك

(ويثبت) التالى بقسميه على حاله مع انتفاء المقدم بقسميه (ان لم يناف) انتفاؤه المقدم (وناسب) انتفاءه اما (بالاولى كلو لم يخف لم يعص) المأخوذ من قول عمر رضى الله عنه وقيل النبى صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه رتب عدم العصيان على عدم الخوف وهو بالخوف المفاد بلو أنسب فيترتب عليه أيضا فى قصده والمعنى انه لا يعصى الله أصلا أى لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه اجلالا له تعالى عن ان يعصيه وقد اجتمع فيه الخوف والاجلال رضى الله تعالى عنه وهذا الاثر أو الحديث المشهور بين العلماء قال أخو المصنف كغيره من المحدثين انه لم يجده فى شئ من كتب الحديث بعد الفحص الشديد (أو المساواة كلو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع) المأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم فى درة بضم المهملة بنت أم سلمة أى هند لما بلغه تحدث النساء أنه يريد أن ينكحها انها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى ما حلت لى انها لابنة أخى من الرضاعة رواه الشيخان رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة المبين بكونها بنت أخى الرضاع المناسب هو له شرعا فيترتب أيضا فى قصده على كونها ربيبة المفاد بلو المناسب هو له شرعا كمناسبته للاول سواء لمساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى انها لا تحل لى أصلا لان بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة أخى الرضاع والنساء حيث تحدثن لما قام عندهن بارادته نكاحها جوزن أن يكون حلها له من خصائصه وقوله فى حجرى على وفق الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين ما تقدم فى اسمها

وذلك لانه فى الاول خلف عدم المجئ فى ترتب عدم الاكرام عليه الاساءة مثلا وفى الثانى خلف المجئ فى ترتب عدم الاهانة عليه الاحسان اليه والقيام بمهماته مثلا وفى الثالث خلف عدم المجئ فى ترتب الاهانة عليه الاساءة والاخلال بما يليق به الا ان الخلف فى هذه المواضع قد يتحقق وقد لا يتحقق ثم رأيت فى المغنى ما نصه والنوع الاول يعنى وهو ان يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب على ثلاثة أقسام ما يوجب فيه العقل انحصار سببية الثانى فى سببية الاول نحو ولو شئنا لرفعناه بها فانه يلزم من امتناع الاول امتناع الثانى قطعا وما يوجب عدم الانحصار المذكور نحو لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا وهذا لا يلزم فيه من امتناع الاول امتناع الثانى وما يجوز فيه العقل ذلك نحو لو جاءنى زيدا كرمته فان العقل يجوز انحصار سببية الاكرام فى المجئ ويرجح ان ذلك هو الظاهر من ترتب الثانى على الاول وانه المتبادر الى الذهن واستصحاب الاصل وهذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء المسبب المساوى لانتفاء السبب لا على الانتفاء مطلقا ويدل الاستعمال والعرف على الانتفاء المطلق انتهى فيحتمل ان يجرى ما ذكره فى هذا المثال فى أمثلتنا (قوله ويثبت ان لم يناف وناسب الخ) قال الكورانى وقوله ان لم يناف زائد لا فائدة فى ذكره لانه شرط أن يكون مناسبا لنقيض الشرط من باب الاولى أى بقوله وناسب بالاولى فكيف يتصور أن يكون منافيا لانتفاء الشرط أى حتى يحتاج الى اشتراط نفيه انتهى (وأقول) حاصله ان قوله ان لم يناف مستدرك مع قوله واستلزامه لتاليه كما قدمناه بل قوله لا ان خلفه كقولك لو كان هذا انسانا لكان حيوانا لا حاجة اليه مع قوله ويثبت ان لم يناف وناسب بالاولى الخ لان من لازم مناسبته لانتفائه ان يخلف المقدم غيره كما هو ظاهر فحاصل هذا انه يثبت اذا خلف المقدم غيره فى ترتبه عليه بالاولى أو بالمساواة أو بالادونية فمع ذلك أى حاجة الى قوله لا ان خلفه الخ وغاية ما يجاب به عن هذا انه لم يرد بقوله لا ان خلفه حصول الخلف بالفعل بل أن يكون الانتفاء مظنة الخلف كما أشار الى ذلك الشارح بقوله أى كان له خلف وحينئذ فان تحقق الخلف ثبت التالى والا فلا كما أشار اليه بقوله فلا يلزم بانتفاء الانسان عن الشئ الى قوله لجواز أن يكون حجرا فيكون الفرق بين قوله لا ان خلفه الخ وقوله ويثبت الخ ان الاول اشارة الى ما يحتمل الثبوت وعدم الثبوت والثانى اشارة الى تفصيل ما يثبت ولا بد فتامله ويمكن ان يجاب عن استدراك قوله ان لم يناف مع قوله بعده وناسب بانه تنبيه على ان التالى قد ينافى انتفاء المقدم اذ لو سكت عن ذلك توهم مناسبته له أبدا فليتامل (قوله ويثبت ان لم يناف الخ) يؤخذ من تقرير هذا القسم وأمثلته تحقق الخلف هنا وعلى هذا يحصل من كلام المصنف ان الخلف قسمان أحدهما ان يعلم وجوده ولا يلزم تحققه فى المادة المفروضة وهذا ما أشار اليه بقوله السابق لا ان خلفه كما تقدم بيانه والثانى ما علم تحققه فى المادة المفروضة وهو المراد فى هذا القسم وأمثلته (قوله ويجمع بين ما تقدم فى اسمها الخ) قال شيخ الاسلام بناه على ان مسمى الاسمين واحد وليس كذلك فان لام سلمة من ابى سلمة ابنتين زينب ودرة الخ وأقول بعد افادة مجرد هذا يكون الجمع مبنيا على التنزل فتامل (قوله وهذا المثال للاولى انقلب على المصنف سهوا الخ) قرر شيخنا العلامة كلام المصنف بوجه آخر غير ما قرره الشارح ثم استنتج منه رد اعتراض الشارح حيث قال قوله ويثبت التالى بقسميه الخ اعلم ان التالى تارة

يناسب نفس المقدم وفيه قسمان أحدهما ان لا يخلف المقدم غيره وثانيهما ان يخلفه غيره وقد
أشار اليهما بقوله ولم يخلف وقوله لا ان خلفه وتارة يناسب ما تضمنه المقدم لا نفس المقدم وفيه
ثلاثة أقسام أحدها ان يناسب التالى ذلك الامر الذى تضمنه المقدم بالاولوية كلو لم يخف الله لم
يعصه فان المقدم وهو عدم الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالاولوية اذ الحياء
ناشئ عن المشاهدة وهى بعدم العصيان أولى منها بالخوف الى آخر ما أطال به وقال فى آخره
فقول المصنف ان لم يناف وناسب الضمير الفاعل فيهما عائد على التالى والمفعول المحذوف هو
المقدم لا انتفاؤه كما قرره الشارح فالمثال الثالث لا قلب فيه فليتأمل مع الانصاف (وأقول)
هذا الذى حمل عليه المتن ودفع به اعتراض الشارح ليس بشئ ههنا اما أولا فلانه مناف لمراد
المصنف الذى صرح به فى منع الموانع كغيره من أئمة النحو وذلك لانه ذكر فيه نقلا عن والده
التابع هو له فى هذا الكلام كما صرح به فيه بقوله بعد كلامه وقد لخصناه نحن فى جمع الجوامع
وقوله واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد اذ ذاك على ما رآه انتهى ما يرد هذا الجواب
ويصرح بان المفعول المحذوف هو انتفاء المقدم لا نفس المقدم حيث قال وان لم يكن الترتيب
بين الاول والثانى مناسبا لم يدل على انتفاء الثانى بل على وجوده من باب الاولى مثل نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان المعصية منتفية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى انتهى
فانه صريح كما ترى فى أن مفعول ناسب انتفاء المقدم لانه جعل الاولوية عند الخوف حيث قال
فعند الخوف أولى والخوف هو مضمون انتفاء المقدم لا نفس المقدم ولا ما تضمنه بل نفس المقدم
هو عدم الخوف كما لا يخفى وهو لا يتضمن الخوف وفى المغنى ما نصه والنوع الثانى يعنى وهو ان
لا يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب قسمان أحدهما ما يراد فيه تقرير الجواب وجد الشرط
أو فقد ولكنه مع فقده أولى وذلك كالاثر عن عمر فانه يدل على تقرير عدم العصيان على كل حال
وعلى أن انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى اه فانظر قوله وجد أو فقد ولكنه مع فقده أولى
وقوله وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى فانه صريح فى موافقة ما قاله الشارح واذا
علمت ذلك علمت ان الشارح شرح كلامه على وفق مراده ومراد القوم ثم اعترضه وان شيخنا حمل
كلامه على ما ينافى مراده ومراد القوم لعدم اطلاعه على كلامه فى غير متنه وعدم مراجعة
مراد القوم أو قصد مخالفتهم ليتوصل بذلك الى رد اعتراض الشارح لشغفه بمنازعته وأما ثانيا
فلان هذا الحمل لا يصح فى مثال أول الاقسام كلو لم يخف الله لم يعصه لان عدم العصيان لا يناسب
عدم الخوف بالاولى من الخوف بل الامر بالعكس وأما قوله فى تقريره فان المقدم وهو عدم
الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالاولوية اذ الحياء ناشئ عن المشاهدة وهى
بعدم العصيان أولى منها بالخوف انتهى فلا يصح لانه ان أراد بتضمن عدم الخوف للاجلال
استلزامه له أو دلالته عليه فليس بصحيح للقطع ضرورة بان عدم الخوف لا يستلزم الاجلال
ولا يدل عليه والمنازع فى ذلك مكابر مباهت قطعا فلا يلتفت اليه وان أراد به مصاحبة الاجلال
لعدم الخوف بحسب الواقع على سبيل الاتفاق فالاجلال أيضا مصاحب للخوف بحسب الواقع
بل الخوف يزيد بانه يستلزمه ويدل عليه كما لا يخفى فمع الخوف مانعان من المعصية وهما نفس
الخوف والاجلال ومع عدم الخوف مانع واحد وهو الاجلال وقد تقدم التصريح بذلك فى

من المبادرة وبين ما فى مسلم
عنها كان اسمى برة فسمانى
رسول الله صلى الله عليه
وسلم زينب وقال لا تزكوا
أنفسكم الله أعلم باهل البر
منكم بان اباها يمين قبل
التغيير (أو الادون كقولك)
فيمن عرض عليك نكاحها
(لو انتفت أخوة النسب)
بينى وبينها (لما حلت) لى
(للرضاع) بينى وبينها بالاخوة
وهذا المثال الاولى انقلب
على المصنف سهوا

كلام

كلام المصنف المنقول عن منع الموانع ولاخفاء فى ان ما يتضمن مانعين من العصيان أولى بعدم
العصيان مما يتضمن مانعا واحدا على انا لو تنزلنا وسلمنا ان عدم الخوف يتضمن الاجلال بمعنى
انه يستلزمه أو يدل عليه لم يفد ذلك شيأ لان الخوف يتضمن أيضا بهذا المعنى بالاولى كما لا يخفى
فمع الخوف مانعان دون عدم الخوف كما تقرر والحاصل انه ان نظر الى الموجود فى اللفظ
فالموجود عدم الخوف ومقابله وهو الخوف أولى بعدم العصيان وان نظر الى الواقع وهو
الاجلال فهو موجود مع الخوف وعدمه ولاشك ان وجوده مع الخوف أولى بعدم العصيان
من وجوده مع عدمه واما ثالثا فلان هذا الحل يوجب الاستدراك فى قول المتن ان لم يناف
وناسب وكونه لغوا وذلك لانه فرض أولا بقوله واستلزامه لتاليه ان الجزاء لازم للشرط ولزومه
له هو المراد بالمناسبة فى هذا المقام بل يوجب الفساد لاشعاره اشتراط عدم المنافاة بامكان المنافاة
والا فلا حاجة لاشتراطه ومعلوم انه مع اللزوم والمناسبة لا تتصور منافاة لا لنفس المقدم ولا لما
تضمنه فاى معنى مع ذلك لاعتبار عدم المنافاة ولاعتبار المناسبة بخلاف ما اذا جعل مفعول
الفعلين أعنى يناف وناسب انتفاء المقدم كما سلكه الشارح فانه يحتاج الى اعتبار ماذكر لان
وجود التالى قد ينافى انتفاء المقدم وقد لا وقد يناسبه أى يلزمه لوجود خلف المقدم وقد
لا فينتفى الاستدراك واللغوية (لا يقال) لانسلم ان المراد بالمناسبة اللزوم الاترى الى ما تقدم من
قول منع الموانع وان لم يكن الترتيب بين الاول والثانى مناسبا فقد نفى المناسبة مع اعتباره
فى أصل المسئلة استلزام المقدم للتالى وهذا موافق لقول المغنى والنوع الثانى أى أن لا يكون
بين الجزأين اعتبار مناسب قسمان لانا نقول المنفى فى هذا الكلام هو المناسبة الذاتية فلا
ينافى ثبوت المناسبة بمعنى اللزوم ولو بحسب الجعل فليتامل (لا يقال) انما ذكر المناسبة ههنا
ليرتب عليه تفصيلها الى الاولوية وغيرها لانا نقول لاحاجة اليها فى ذلك لامكان التفصيل
بدونها كان يقول لان خلفه غيره فيثبت بالاولى الخ مع انه لو صح هذا بقى استدراك قوله ان لم
يناف واللغوية بحالهما (لا يقال) لانسلم اللغوية لان عدم منافاة التالى للمقدم ومناسبته له مما
لا بد منه فى صحة استعمال لو لان تلك المناسبة المستلزمة لعدم المنافاة معتبرة فى مدلولها كما تقدم
ففى التعرض لاعتبارهما توفية لبيان ذلك لانا نقول ليس المقام أعنى قوله ويثبت الخ مقام بيان
مدلول لو كما لا يخفى وانما هو مقام بيان ثبوت التالى مع انتفاء المقدم فلا معنى فيه لبيان اعتبار
عدم منافاة التالى لنفس المقدم واعتبار مناسبته له مع ترك بيان ذلك بالنسبة لانتفائه لا يقال
يلزم من بيان اعتبار عدم المنافاة بين التالى والمقدم واعتبار المناسبة بينهما بالاولى أو المساواة أو
الادونية بيان اعتبار ذلك بين التالى وانتفاء المقدم لان اعتبار الاولوية والمساواة والادونية
انما هو بالاضافة الى مناسبة التالى لانتفاء المقدم كما هو ظاهر وكفى هذا فى حصول المقصود
لانا نقول غاية هذا أن يكون اعتبار ماذكر بين التالى ونفس المقدم مذكورا بالقصد والذات
وأن يكون اعتباره بين التالى وانتفائه مذكورا بالتبع مع ان المقام مقام الثانى دون الاول
فيلزم أن يكون ما لا تعلق له بالمقام مذكورا بطريق القصد والذات وما هو المتعلق به مذكورا
بطريق التبع وفى ذلك من القباحة ما لا يخفى مع لزوم اللغوية أيضا ضرورة ان هذا المذكور
بطريق القصد والذات لا تعلق له بالمقام واذا عرفت ما تقرر وحق المعرفة علمت تعين ما سلكه

وصوابه ليكون للادون لو
انتفت أخوة الرضاع لما
حلت للنسب رتب عدم
حلها على عدم أخوتها من
الرضاع المبين باخوتها من
النسب المناسب هو لها شرعا
فيترتب ايضا فى قصده على
اخوتها من الرضاع المفادة
بلو المناسب هو لها شرعا
لكن دون مناسبته للاولى
لان حرمة الرضاع أدون من
حرمة النسب والمعنى انها
لا تحل لى أصلا لان بها
وصفين لو انفرد كل منهما
حرمت له اخوتها من النسب
واخوتها من الرضاع وانما
قال كقولك كذا فى
الموضعين لانه كما قال لم يجد
نحوه فيما يستشهد به من
القرآن أو غيره ولكنه غير
خارج عن اسلوبه ولو قال
بدل المساواة المساوى لكان
انسب بقسيمه ولو أسقط
لام لما فى الموضعين لوافق
الاستعمال الكثير مع
الاختصار

الشارح وان ماسلكه الشيخ بمراحل عن المقصود وانه لا مثالة الا تعلقه بأول مالاح له من غير امعان التأمل ولا اطلاع له على مراد المصنف ولا على كلام القوم فاعجب بعد هذا من أمره بالتأمل مع الانصاف فعليك باحسان التأمل فانه يجرك قهرا الى الانصاف (فان قلت) من أين يستفاد من المتن ان مفعول الفعلين فى قوله ان لم ينافِ وناسب هو انتفاء المقدم الذى سلكه الشارح (قلت) من سياقه الظاهر فى ذلك ان لم يكن صريحا فيه لان قوله ويثبت عطف على ينتفى المرتب على امتناع المقدم أى انتفائه ولهذا زاد الشارح لفظ أيضا فى قوله ثم ينتفى التالى أيضا أى كما انتفى المقدم فيكون هذا الثبوت على تقدير انتفاء المقدم وحينئذ فالمفهوم من قوله ان لم ينافِ وناسب ان المراد منافاة ومناسبة انتفاء المقدم لانه الذى رتب عليه ذلك الثبوت وأيضا فانتفاء المقدم هو الذى يتصور فيه التفصيل بين عدم المنافاة مع المناسبة ومقابل ذلك كما دل عليه التقييد بقوله ان لم ينافِ الخ بخلاف نفس المقدم لان من لازمه أن لا ينافيه التالى بل ان يناسبه اذ الفرض انه لازم له واللزوم هو المراد بالمناسبة فليتأمل (قوله وقد تجردت لو فيما ذكره من الامثلة عن الزمان على خلاف الاصل فيها) أقول يحتمل انها حينئذ مجاز ويحتمل انها حقيقة أيضا لكنه استعمال قليل لها كما انها لو استعملت لمجرد الربط على غير قول أبى على احتمل الامران فليتأمل (قوله ومن الاول فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين أى ليت لنا) أقول كان وجه التنصيص على هذه الآية ما فى كون لو فيها للتمنى من النزاع فقد قال فى المغنى والرابع أى من أقسام لو أن تكون للتمنى نحو لو تأتينى فتحدثنى قيل ومنه فلو أن لنا كرة أى فليت لنا كرة ولهذا نصب فنكون فى جوابها كما انتصب فأفوز فى جواب ليت فى يا ليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما ولا دليل فى هذا أى فى نصب فنكون على انها للتمنى لجواز أن يكون النصب فى فنكون مثله فى الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا وقول ميسون

ولبس عباءة وتقر عينى ❊ أحب الى من لبس الشفوف

اه أى يجوز ان يكون النصب للمصدر المنسبك من أن والفعل للعطف على اسم خالص من التأويل بالفعل لا فى جواب التمنى حتى يدل على ان لو هنا للتمنى فأشار الشارح الى أن احتمال ذلك لا يمنع كون لو للتمنى وان النصب فى جواب التمنى وان التمنى هنا أقرب من حمل لو على غير التمنى كالشرطية والاحتياج الى تكلف تقدير الجواب (قوله وهو فى التحضيض بحث الخ) (فان قلت) لم عكس هنا ترتيب المتن فبدأ بالتحضيض ثم بالعرض ثم بالتمنى (قلت) يحتمل انه لمراعاة مراتب الطلب فى الثلاثة فانه فى التحضيض اقوى منه فى العرض واما فى التمنى فانه مختلف فيه فمنهم من قال ان التمنى لطلب المتمنى ومنهم من قال انه حالة نفسانية يلزمها الطلب ويحتمل انه لما أراد بيان الطلب بدأ بما يليه حينئذ وهو التحضيض ثم الاقرب الى ذلك فالاقرب (قوله والتقليل نحو ولو بظلف محرق) أقول فيه أمران ❊ أحدهما انه نقل ذلك فى المغنى عن ابن هشام اللخمى وغيره وقال وفيه نظر اه ووجه النظر بان ما قيل فيه ذلك عند التحقيق ليس بخارج عما تقدم صرح بذلك ابن أم قاسم فى الجنى الدانى اه وحاصله ان اثبات هذا المعنى لمناسبته لبعض الامثلة غير قوى مع امكان جريان المعانى المشهورة فى تلك الامثلة ❊ والثانى قال الكورانى والحق ان هذا من قبيل ما استعمل فيه لو مستقبلا اذ معناه الحث على التصديق كما قدمناه فى قوله

وقد تجردت لو فيما ذكره من الامثلة عن الزمان على خلاف الاصل فيها اما أمثلة بقية أقسام هذا القسم نحو لو أهنت زيدا الاثنى عليك أى فيثنى عليك مع عدم الاهانة من باب أولى لو ترك العبد سؤال ربه لاعطاه أى فيعطيه مع السؤال من باب أولى ولو أن ما فى الارض من شجرة أقلام الى ما نفدت كلمات الله أى فما تنفد مع انتفاء ما ذكر من باب أولى (وترد) لو (للتمنى والعرض والتحضيض) فينصب المضارع بعد الفاء فى جوابها الثلاثة بان مضمرة نحو لو تأتينى فتحدثنى لو تنزل عندى فتصيب خيرا لو تأمر فتطاع ومن الاول فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين أى ليت لنا وتشترك الثلاثة فى الطلب وهو فى التحضيض بحث وفى العرض بلين وفى التمنى لما لا طمع فى وقوعه (والتقليل نحو) حديث تصدقوا (ولو بظلف محرق)

أطلبوا

اطلبوا العلم ولو بالصين والتقليل علم من خصوص المثال ولو قيل زيد صديقك القديم أهل لان
ولو أعطيته جميع ما أعطيته كان المعنى بحاله على الاستقبال اه (وأقول) لا يخفى ما فيه وما
استدل به لا دليل فيه لان كون المعنى على الحث على التصدق لا ينافى كون لو للتقليل بالمعنى الذى
قرره الشارح المحقق ولو سلم فغاية ما أورده انه مناقشة فى مثال فلا أثر لها (قوله نحو ولو بظلف
محرق) نقل فى المغنى تمثيله أيضا بقوله تعالى ولو على أنفسكم وقال الصفاقسى ولو على أنفسكم
لو شرطية بمعنى ان وعلى أنفسكم متعلق بمحذوف أى ولو كنتم شهداء على أنفسكم وحذف
كان بعد لو كثير وقدره أبو البقاء ولو شهدتم على أنفسكم ودل عليه شهداء وقدره الزمخشرى
ولو كانت الشهادة وبالا على أنفسكم (قوله والمعنى تصدقوا بما تيسر الخ) أى فقوله ولو بظلف
محرق كناية عن هذا التعميم وقوله الى الظلف مثلا أشار بقوله مثلا الى انه ليس المراد المبالغة
بخصوص الظلف وقوله فانه خير من العدم أى فان التصدق بما تيسر أو فان التصدق بما بلغ فى
القلة الى الظلف مثلا خير من العدم أى عدم التصدق رأسا (قوله حرف نفى ونصب واستقبال)
أقول لا يخفى ان المراد معناها النفى فى المستقبل أى نفى الحدث فى المستقبل وان النصب ليس
معنى لها بل حكم من أحكامها وليس المراد ان كلا من هذه الامور الثلاثة داخل فى معناه كما
يتوهم من هذه العبارة (قوله ولا تفيد توكيد النفى ولا تأبيده) قال الكورانى والاظهر
ان معناها التأبيد مع ان التأبيد هو المتبادر فى مواطن الاستعمال الا القرينة صارفة ألا ترى
الى قوله تعالى ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم فى شك مما جاءكم به حتى اذا هلك قلتم
لن يبعث الله من بعده رسولا اذ لا ريب انهم تفوهوا على التأبيد وقول موسى صلوات الله وسلامه
عليه فلن أكون ظهيرا للمجرمين وقول أخى يوسف فلن أبرح الارض حتى يأذن لى أبى وقوله
زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا وحيث قارنه التأبيد يكون نصا فى التأبيد وبدونه ظاهرا هذه
الاستعمالات الكثيرة دعوى القرينة فيها بعيد جدا واما الجواب عن استدلال الكشاف بما فى
لن ترانى واضح اذا قلنا ظاهره فى التأبيد يجب صرفها عن ظاهره للدلائل الدالة على وقوع الرؤية
ولن ترانى فى دار التكليف وقولنا يفيد التأبيد معناه ما دام التكليف باقيا ألا ترى انه تعالى
نفى تمنى اليهود الموت على سبيل التأبيد بقوله ولن يتمنوه أبدا مع ان اليهود فى جهنم يتمنون الموت
كل ساعة اه (وأقول) ما استدل به لا يخفى ما فيه ودعواه ان دعوى القرينة فى تلك المواضع
التى استدل بها بعيد جدا بعيد جدا اذ القرينة الحالية فيها ظاهرة جدا كما لا يخفى على المتأمل
(قوله وهو فيما اذا أطلق النفى) قال الكمال لكن اطلاق قوله وهو فيما اذا اطلق النفى يوهم انه
اذا قيدت نفى لن بالتأبيد كما فى قوله تعالى ولن يتمنوه أبدا يكون للتأبيد قطعا وهو ممنوع فان المفيد
للتأبيد فى الآية ونحوها على الراجح لفظه ابدا الخ (وأقول) اطلاق هذا الايراد مما لا يصح فانه
ألا أثر لهذا الايهام وانه فى حكم العدم مع تصريح قول الشارح الآتى كما فى ولن يتمنوه ابدا
وكون أبدا فيه للتأبيد كما قيل خلاف الظاهر بانه صح التقييد بالتأبيد من محل الخلاف وحق
الكلام ان كان ولا بد ان يقال ولا أثر لايهام قوله وهو فيما اذا أطلق النفى الخ مع ما صرح به قوله
الآتى الخ فتأمله (قوله مفرقا) يجوز ضبطه على اسم الفاعل حالا من القائل وعلى اسم المفعول
حالا من القول (قوله عن الكشاف (وقولك فى شئ لن أفعله مؤكد على وجه التأبيد) فيه

كذا أورده المصنف وغيره وهو بمعنى رواية النسائى وغيره ردوا السائل ولو بظلف محرق وفى رواية ولو بظلف والمراد الرد بالاعطاء والمعنى تصدقوا بما تيسر من كثير أو قليل ولو بلغ فى القلة الى الظلف مثلا فانه خير من العدم وهو بكسر الظاء المعجمة للبقر والغنم كالحافر للفرس والخف للجمل وقيد بالاحراق أى الشى كما هو عادتهم فيه لان النئ قد لا يؤخذ وقد يرميه آخذه فلا ينتفع به بخلاف المشوى (الثانى والعشرون لن حرف نفى ونصب واستقبال) للمضارع (ولا تفيد توكيد النفى ولا تأبيده خلافا لمن زعمه) أى زعم افادتها ماذكر كالزمخشرى قال فى المفصل كالكشاف هى لتأكيد نفى المستقبل وفى الانموذج لنفى المستقبل على التأبيد وفى بعض نسخه على التأكيد والتأبيد نهاية التأكيد وهو فيما اذا أطلق النفى قال فى الكشاف مفرقا فقولك لن أقيم مؤكد بخلاف لا أقيم كما فى أنى مقيم وأنا مقيم وقولك فى شئ لن أفعله مؤكد على وجه التأبيد كقولك لا أفعله أبدا

دلالة ظاهرة على ان صاحب الكشاف أراد بالتأكيد ما يشمل التأبيد الذى هو نهاية التأكيد فما نقل عن المفصل كالكشاف انها لتأكيد لا يتعين حمله على تأكيد لا يشمل التأبيد (قوله والمعنى ان فعله ينافي حالي) فيه اشارة الى أن النفى بلن ليس لمجرد نفى الوقوع بل مع نفى اللياقة (قوله وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشرى) أشار الكمال الى الطعن فى النقل عن غير الزمخشرى حيث فسر الغير بابن عطية فقط ونقل عبارته فى تفسير قوله تعالى لن ترانى الدالة على ذلك وعقبها بقوله وهو محتمل لان يكون التأبيد موضوعها لغة وان يكون مستفادا من كون الفعل الواقع بعدها فى معنى النكرة الواقعة فى سياق النفى أى لا يقع منك رؤية لى فيعم النفى كل رؤية ما لم يرد ما يخصصه وهذا أقرب الى كلام ابن عطية اه (وأقول) لا يخفى فساد هذا الطعن لان الشارح لم يخص الغير بابن عطية ومن الجائز ان يريد غيره ممن لا يتوجه على كلامه هذا الطعن ومن حفظ حجة على من لا يحفظ ولا يخفى ان هذا الطعن لو صح لم يرد على الشارح لانه حاك لهذا النقل عن غيره غير مباشر له نعم قد يتوجه على المصنف فى منعه افادة التأبيد ان الفعل المنفى للعموم وان العموم فى الاشخاص يستلزم عنده العموم فى الاحوال والازمان فليتأمل (قوله وترد للدعاء) قال الكورانى والحق ان هذا ليس خاصة معناه بل جميع أدوات النفى مشاركة نحو لا زلت منصورا على الاعداء اه (وأقول) اما أولا فلا وجه للاعتراض بذلك اذ لم يدع المصنف اختصاصها بهذا المعنى واما ثانيا فقوله بل جميع أدوات النفى ليس بصحيح فيما عدا لا ولهذا قال الجلال السيوطى ما نصه والجمهور على ان الفعل بعد لن لا يخرج عن كونه خبرا كحاله بعد سائر حروف النفى غير لا وذهب قوم الى انه قد يخرج بعد لن الى الدعاء كحاله بعد لا انتهى (قوله وفيه بعد) أى فى هذا الاحتمال بعد قال الكمال لان المعطوف فى البيت بثم دعاء لا خبر وعطف الانشاء على الانشاء هو اللائق للمناسبة والغنى عن التأويل واما ان قيل بامتناع عطف الانشاء على الاخبار فيتعين الحمل على الدعاء وأيضا فقوله لن تزالوا لو كان خبرا لكان للنفى فى الاستقبال ولا معنى له هنا اه (وأقول) لا يخفى ان قوله والغنى عن التأويل اشارة الى أن عطف الانشاء على الخبر بحسب الظاهر يمكن تأويله بحيث يخرج عن صورة الامتناع وحينئذ فهذا ينافى قوله واما ان قيل الى فيتعين الحمل على الدعاء لانه حيث كان التأويل مجوزا لم يتعين ذلك بل يجوز الحمل على الاخبار مع العطف بالتأويل (فان قلت) ما طريق التأويل هنا (قلت) يمكن تقدير القول بعد ثم أى ثم أقول لا زلت لكم خالدا الخ أى ثم أسأل الله ذلك فيرجع لعطف الخبر على الخبر ويمكن تقديره أولا أى أقول لن تزالوا الخ فيكون للمعطوف عليه محل فيجوز عطف الانشاء عليه لان محل المنع فيما لا محل له على ان الفراء قائل بجواز الاستئناف بثم فيمكن الحمل هنا على مذهبه وأما قوله ولا معنى له هنا فقد سبقه اليه الشمنى رادا به على الدمامينى وقد يجاب بأن معناه الاخبار ببقائهم على هذه الحالة التى هم عليها الآن بناء على ما عرفه من القرائن المقتضية للبقاء عادة أى أنتم لا يزول عنكم فى المستقبل هذه الحالة الموجودة الآن بل تستمر معكم فى المستقبل وهذا معنى صحيح (قوله والتعجب) قال الكمال لم يقل وتعجبية تنبيها بتغيير الاسلوب على ان التعجبية قسيمة الموصوفة فكل منهما قسم من النكرة الخ (وأقول) فيه نظر لصدق التنبيه المذكور لو قال وتعجبية لعطفه حينئذ على موصوفة

والمعنى أن فعله ينافى حالى كقوله تعالى لن يخلقوا ذبابا أى خلقه من الاصنام مستحيل مناف لاحوالهم اه وفى قول المصنف زعمه تضعيفه كما قال غيره انه لا دليل عليه واستفادة التأبيد فى آية الذباب وغيرها نحو ولن يخلف الله وعده من خارج كما فى قوله تعالى ولن يتمنوه أبدا وكون أبدا فيه للتأكيد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشرى ووافقه فى التأكيد كثير حتى قال بعضهم ان منعه مكابرة ولا تأبيد قطعا فيما اذا قيد النفى نحو فلن أكلم اليوم انسيا (وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور) كقوله

لن تزالوا كذلكم ثم لا زلت لكم خالدا خلود الجبال

وابن مالك وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لا حجة فى البيت لاحتمال ان يكون خبرا وفيه بعد (الثالث والعشرون ما ترد اسمية وحرفية) فالاسمية ترد (موصولة) نحو ما عندكم ينفد وما عند الله باق أى الذى (ونكرة موصوفة) نحو مررت بما معجب لك أى بشئ (والتعجب) نحو ما أحسن زيدا فما نكرة تامة مبتدأ ما بعدها خبره

فيفيد القسمية لها (فان قلت) لو قال وتعجبية احتمل العطف على نكرة (قلت) اما أولا فالمتبادر حينئذ انما هو العطف على موصوفة واما ثانيا فقوله وللتعجب يحتمل أيضا العطف على نكرة أى وكائنة للتعجب ويمكن أن يقال انما غير الاسلوب ليشمل جميع الاقوال فى التعجبية فقد قيل انها نكرة تامة خبرية وهو الاصح وهى على هذا مبتدأ خبرها ما بعدها وقيل نكرة موصوفة بما بعدها والخبر محذوف وجوبا وقيل استفهامية دخلها معنى التعجب وقيل موصولة صلتها ما بعدها والخبر محذوف وجوبا وعلى هذا فاقتصار الشارح على قوله فما نكرة تامة الخ لانه الاصح وحينئذ يمنع قول شيخ الاسلام انه أشار به الى ان قول المصنف وللتعجب قسيم لقوله موصوفة اه فليتأمل (قوله وشرطية زمانية وغير زمانية) قال الكورانى والحق ان الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعا الى معنى الشرط اذ معنى الشرط تعليق أمر بآخر ولا نظر فى ذلك الى كونه زمانيا أو غير زمانى بل لا يتصور التعليق الا فى الزمان وذلك الذى ذكره بعض النحويين وتبعهم المصنف هو معنى الدوام لا الزمان اه (وأقول) من قال انها تكون زمانية لم يرد ان الزمان راجع الى معنى الشرط فان أحدا لا يقول ذلك بل انها تدل مع الشرط أى التعليق على الزمان فقوله والحق ان الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعا الى معنى الشرط مما لا وقع له ولا ملاقاة له للكلام وقوله بل لا يتصور التعليق الا فى الزمان مسلم لكنه لا يفيد شيأ لوضوح الفرق بين كون الزمان مدلولا صريحا وهو محل الكلام وكونه مدلولا التزاميا وقوله وهو معنى الدوام لا الزمان ممنوع منعا فى غاية الوضوح والفرق بين قولنا استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم كما هو مضمون معنى الآية وقولنا استقيموا لهم دائما ضرورى بديهى عند كل عاقل (قوله أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم) أقول كذا فى المغنى حيث قال أثبت ذلك أى الشرطية الزمانية الفارسى وأبو البقاء وأبو شامة وابن برى وابن مالك وهو ظاهر فى قوله تعالى فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم اه وقضيته ان ما معمولة للجزاء وقد يستشكل عمل ما بعد فاء الجزاء فيما قبلها ثم رأيت الدمامينى قال ولكن لا نسلم ظهوره بل هى محتملة للزمانية وللمفعول المطلق على حد سواء كما يحتمل التقدير أى زمن استقامتهم أى أى استقامة وقوله أى استقيموا لهم مدة استقامتهم يقتضى انها مصدرية ظرفية لا شرطية زمانية ويحتمل ان يكون هذا تفسير معنى لا تفسير اعراب صناعيا اه قال الشمنى امارة ظهوره الفاء فى فاستقيموا لان المصدرية الزمانية لا تحتاج الى الفاء اه فليتأمل وفى اعراب السمين ما نصه يجوز فى ما ان تكون مصدرية ظرفية وهى فى محل نصب على ذلك أى فاستقيموا لهم مدة استقامتهم لكم ويجوز ان تكون شرطية وحينئذ ففى محلها وجهان أحدهما انها فى محل نصب على الظرف الزمانى والتقدير أى زمان استقاموا لكم فاستقيموا لهم والثانى انها فى محل رفع بالابتداء وفى الخبر الاقوال المشهورة وفاستقيموا جواب الشرط وهذا نحا اليه الحوفى ويحتاج الى حذف عائد أى أى زمان استقاموا لكم فيه فاستقيموا لهم وقد جوز الشيخ جمال الدين بن مالك فى ما المصدرية الزمانية ان تكون شرطية جازمة وانشد على ذلك

فما تحى لا تسام حياة وان تمت • فلا خير فى الدنيا ولا العيش أجمعا

ولا دليل فيه لان الظاهر الشرطية من غير تأويل بمصدرية وزمان اه (قوله ومصدرية كذلك)

(واستفهامية) نحو فما خطبكم أى شأنكم (وشرطية زمانية) نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (وغير زمانية) نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله (و) الظرفية ترد (مصدرية كذلك)

قال الكوراني والكلام فيها كالكلام في الشرطية وان الزمان ليس راجعا للمعنى المصدرى اه (وأقول) قد علمت فساده مما قبله فلا حاجة الى التصريح به (قوله أى زمانية) قال في المغنى نحو مادمت حيا أصله مدة دوامى حيا فحذف الظرف وخلفته ما وصلتها ولو كان معنى كونها زمانية انها تدل على الزمان بذاتها الا بالنيابة لكانت اسما ولم تكن مصدرية قال الدماميني ظاهر كلامه انها تدل على الزمان بطريق النيابة والتحقيق انها لا تدل على الزمان اصلا لا بطريق الاصالة ولا بطريق النيابة وانما الدال على الزمان في امثال هذه التراكيب ما وضع له وهو المضاف المحذوف وبعد حذفه يفهم بقرينة وقال الشمنى لا معنى لدلالتها على الزمان بطريق النيابة الا انه حذف منها زمان مضاف تدل عليه القرينة وأقيمت هى مقامه اه ثم قال في المغنى انما عدلت عن قولهم ظرفية الى قولى زمانية ليشمل نحو كلما أضاء لهم مشوا فيه فان الزمان المقدر هنا مخفوض أى كل وقت اضاءة والمخفوض لا يسمى ظرفا اه (قوله كافة عن عمل الرفع) قال في المغنى ولا تتصل الا بثلاثة أفعال قل وكثر وطال وعلة ذلك شبههن برب ولا يدخلن حينئذ الا على جملة فعلية صرح بفعلها اه (قوله ونافية عاملة وغير عاملة) عبارة المغنى فان دخلت على الجملة الاسمية أعملها الحجازيون والتهاميون والنجديون عمل ليس بشروط معروفة نحو ماهذا بشرا ماهن امهاتهم وعن عاصم انه رفع امهاتهم على التميمية وندر تركيبها مع النكرة تشبيها لها بلا كقوله

وما بأس لو ردت علينا تحية * قليل على من يعرف الحق عابها

وان دخلت على الفعلية لم تعمل نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اه وابدى الدماميني في البيت المذكور ما يخرج به عن تركيب ما فراجعه (قوله أو الرفع والنصب) قال في المغنى وهى المتصلة بان واخواتها (قوله أو الجر) قال في المغنى وتتصل باحرف وظروف ثم فصل ذلك وأطال فيه فراجعه (قوله لابتداء الغاية) أقول ليس المراد ظاهره فان ابتداء الغاية معنى اسمى لاستقلاله فلا يكون من معانى الحروف بل المراد ابتداء جزئى اعتبر حالة لغيره بحيث لا يتصور الا تبعا له وكذا يقال في بقية المعانى (قوله في المكان) أى بان تكون الغاية مكانا وكذا قوله في الزمان أى بان تكون الغاية زمانا وقوله وغيرهما أى بان لا تكون الغاية زمانا ولا مكانا واعلم انه ليس المراد بالغاية هنا نهاية المسافة وكذا في قولهم الى لانتهاء الغاية وانما المراد بالغاية فيهما جميع المسافة كما نبه عليه الرضى قال اذ لا معنى لابتداء النهاية وانتهاء النهاية وقال بعد ذلك في استدلالهم على مجىء من للابتداء في الزمان بقوله تعالى لمسجد أسس على التقوى من أول يوم وقوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ما نصه وانا لا أرى في الآيتين معنى الابتداء اذ المقصود من معنى الابتداء في من أن يكون الفعل المتعدى بمن الابتدائية شيأ ممتدا كالسير والمشى ونحوه ويكون المجرور بمن الشئ الذى منه ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدى بها أصلا للشئ الممتد نحو تبرأت من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار لان الخروج ليس شيأ ممتدا اذ يقال خرجت من الدار اذا انفصلت عنها ولو باقل من خطوة وليس التأسيس والنداء حدثين ممتدين ولا أصلين للشئ الممتد بل هما حدثان واقعان فيما بعدهما وهذا معنى في فمن في الآيتين بمعنى في انتهى وهو صريح في أن الابتداء لذلك الفعل الممتد كالسير

أى زمانية نحو فاتقوا الله ما استطعتم أى مدة استطاعتكم وغير زمانية نحو فذوقوا بما نسيتم أى بنسيانكم (ونافية) عاملة نحو ماهذا بشرا وغير عاملة نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله (وزائدة كافة) عن عمل الرفع نحو قلما يدوم الوصال أو الرفع والنصب نحو انما الله اله واحد أو الجر نحو ربما دام الوصال (وغير كافة) عوضا نحو افعل هذا اما لا أى ان كنت لا تفعل غيره فما عوض عن كنت ادغم فيها النون للتقارب وحذف المنفى للعلم به وغير عوض للتأكيد نحو فبما رحمة من الله لنت لهم والاصل فبرحمة (الرابع والعشرون من) بكسر الميم (لابتداء الغاية) في المكان نحو من المسجد الحرام والزمان نحو من أول يوم وغيرهما نحو انه من سليمان (غالبا) أى ورودها لهذا المعنى أكثر من ورودها لغيره

والمشى

والمثنى وان المجرور وهو المكان أو الزمان مثلا الذى ابتدئ منه ذلك الفعل الممتد فالمناسب لذلك أن يراد بالغاية الامر الممتد وهذا قد يخالفه قوله السابق المراد بالغاية جميع المسافة اذ المتبادر من المسافة مكان الفعل الممتد مثلا فاما ان تحمل المسافة على الفعل الممتد واما ان يكون قد بين ابتداء الغاية بابتداء محلها لانه يستلزمه ويعرف منه وينبغى ان يكون الامر الممتد فى انه من سليمان مجىء الكتاب لانفس الكتاب لانه ليس فعلا ممتدا وعلى ما قررنا يكون تقسيم الغاية الى ما فى المكان وما فى الزمان وما فى غيرهما باعتبار مكانها أو زمانها أو متعلقها فليتامل (قوله والتبعيض) قال بعضهم اعلم ان البعضية المعتبرة فى من التبعيضية هى البعضية فى الاجزاء لا البعضية فى الافراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبعيض على زعم الفاضل الشريف فان المعتبر فيه هى البعضية فى الافراد لا البعضية فى الاجزاء وبه تفارق من التبعيضية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال فى شرح الكافية وتعرفها أى تعرف من البيانية بان يكون قبل من أو بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن تفسيرا له ويقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا الرجس انه الاوثان والعشرين انها الدراهم وللضمير فى قوله عز من قائل انه القائل خلاف التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعدها لان المذكور بعض المجرور واسم الكل يقع على البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم الى دراهم معينة أكثر من عشرين فمن مبعضة لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهى مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين الى هنا كلامه يعنى الرضى ثم ذكر البعض المذكور ان الشريف فى دعواه ان التبعيض المستفاد من التنكير هو البعضية فى الافراد خالف الشيخ عبد القاهر والزمخشرى فان كلا منهما دل على أن التنكير قد تقصد به الدلالة على البعضية فى الاجزاء وبسط بيان ذلك فراجعه (قوله أى بعضه) اشارة الى ما قاله ابن هشام ان علامتها امكان سد بعض مسدها وقال الرضى وتعرف من التبعيضية بان يكون هناك شئ ظاهر هو بعض المجرور بمن كما فى قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة أو مقدر نحو أخذت من الدراهم أى من الدراهم شيأ انتهى (قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان) أشار بهذا المثال الى انها تقع بعد غير ما ومهما وان كانا بها أولى قال فى المغنى وكثيرا ما تقع بعد ما ومهما وهما بها أولى لافراط ابهامهما نحو ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ما ننسخ من آية مهما تأتنا به من آية وهى ومخفوضها فى ذلك فى موضع نصب على الحال ومن وقوعها بعد غيرهما يحلون فيها من أساور من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق الشاهد فى غير الاولى فان تلك للابتداء اه وقوله فى موضع نصب على الحال قال الدمامينى اما فى ما يفتح الله للناس من رحمة فالحالية ظاهرة وذو الحال ما لانها فى محل نصب مفعول يفتح وكذا فى ما ننسخ من آية واما مهما تأتنا به من آية فالظاهر ان مهما مبتدأ والحال لا تقع منه على الصحيح فيمكن ان يكون ذو الحال ضمير المجرور به أو تجعل مهما من باب المنصوب على الاشتغال لكن هذا هنا مرجوح اه وأجيب بان مهما وان كان الراجح كونه مبتدأ مفعول فى المعنى والمفعول فى المعنى يصح اتيان الحال منه وانما الممتنع الاتيان بالحال من المبتدأ الذى ليس بفاعل ولا مفعول فى المعنى اه وهو حسن (قوله أى بدلها) فيه اشارة الى ما قاله الرضى انه يعرف البدل بصحة قيام بدل مقامها

(والتبعيض) نحو حتى تنفقوا مما تحبون أى بعضه (والتبيين) نحو ما ننسخ من آية فاجتنبوا الرجس من الاوثان أى الذى هو الاوثان (والتعليل) نحو يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق أى لاجلها والصاعقة الصيحة التى يموت من يسمعها أو يغشى عليه (والبدل) نحو أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلها (والغاية) كالى نحو قربت منه أى اليه

(وتنصيص العموم) نحو ما فى الدار من رجل فهو بدون من ظاهر فى العموم محتمل لنفى الواحد فقط (والفصل) بالمهملة بان تدخل على ثانى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح حتى يميز الخبيث من الطيب (ومرادفة الباء) بفتح الدال أى لمعناها نحو ينظرون من طرف خفى أى به (وعن) نحو قد كنا فى غفلة من هذا أى عنه (وفى) نحو اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة أى فيه (وعند) نحو لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيأ أى عنده (وعلى) نحو ونصرناه من القوم أى عليهم (الخامس والعشرون من) بفتح الميم (شرطية) نحو من يعمل سوأ يجز به (واستفهامية) نحو من بعثنا من مرقدنا (وموصولة) نحو ولله يسجد من فى السموات والارض (ونكرة موصوفة) نحو مررت بمن معجب لك أى بانسان (قال أبو على الفارسى (ونكرة تامة) كقوله * ونعم من هو فى سر واعلان * فتفاعل نعم مستتر ومن تمييز بمعنى رجلا وهو بضم الهاء مخصوص بالمدح راجع الى بشر من قوله وكيف أرهب أمرا أو أراع له * وقد زكأت الى بشر بن مروان * ونعم مزكأ من ضاقت مذاهبه * ونعم من الخ وفى سر متعلق بنعم وغير أبى على لم يثبت ذلك وقال من موصولة فاعل نعم وهو بضم الهاء مبتدأ راجع اليها

(قوله وتنصيص العموم) قال فى المغنى وهى الزائدة فى نحو ما جاءنى من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفى الجنس ونفى الوحدة ولهذا يصح ان تقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من ثم قال الخامس عشر توكيد العموم وهى الزائدة فى نحو ما جاءنى من أحد ومن ديار فان أحدا وديارا صيغتا عموم وشرط زيادتها فى النوعين ثلاثة أمور تقدم نفى أو نهى أو استفهام بهل وزاد الفارسى الشرط والثانى تنكير مجرورها والثالث كونه فاعلا أو مفعولا به أو مبتدأ اه باختصار الامثلة ثم قال تقييد المفعول بقولنا به هى عبارة ابن مالك فتخرج بقية المفاعيل وكان وجه منع زيادتها فى المفعول معه والمفعول لاجله والمفعول فيه انهن فى المعنى بمنزلة المجرور بمع وبفى وباللام ولا يجامعهن من ولكن لا يظهر للمنع فى المفعول المطلق وجه وقد خرج عليه أبو البقاء ما فرطنا فى الكتاب من شئ فقال من زائدة وشئ فى موضع المصدر أى تفريطا ثم قال ولم يشترط الاخفش واحدا من الشرطين الاولين ولم يشترط الكوفيون الاول وأطال فى ذلك (قوله والفصل) نظر فيه فى المغنى بعد نقله عن ابن مالك بان الفصل مستفاد من العامل وان ماز وميز بمعنى فصل والعلم صفة توجب التمييز ويجاب بان غاية الامر ان العامل قرينة على المراد من المشترك وذلك لا ينافى استعماله فى هذا المعنى على ان هذا النظر خاص بخصوص هذه الامثلة ونحوها ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بما يوافقه فى معنى ما قبل هذه العلاوة (قوله ومرادفة الباء بفتح الدال) لما كان ظاهر العبارة ان نفس المرادفة بالفتح معنى لمن وهو غير صحيح اذ لم يستعمل فى المرادفة بين الشارح ان المراد انها وردت بمعنى الباء بقوله أى لمعناها أى لمعنى من معانيها وكذا يقال فى قوله وعن وما بعده وكانه ترك التنبيه عليه لفهمه من هذا (قوله نحو ينظرون من طرف خفى) قال فى المغنى قاله يونس والظاهر انها للابتداء اه ويجاب أولا بان هذا مناقشة فى مثال وهى ضعيفة وثانيا بان هذا انما يأتى حيث لم يرد بها هنا معنى الآلة وقد قال الدماميني ان أريد كون الطرف آلة فبمعنى الباء كما قاله يونس وان أريد ان الطرف وقع ابتداء النظر منه فمن لابتداء الغاية فهما معنيان متغايران موكولان الى ارادة المستعمل اه ثم ان لم يكن اثبات هذا المعنى الا بهذه الآية قوى الاشكال عليه لقوة احتمالها لغير هذا المعنى (قوله نحو لن تغنى عنهم أموالهم الخ) قال فى المغنى قاله أبو عبيدة وقد مضى القول بانها فى ذلك للبدل أى ومعنى من الله بدل طاعة الله أو بدل رحمة الله كما بينه قبل ذلك ويرد عليه ان هذا مناقشة فى مثال فلا يمنع اثبات هذا المعنى فى الجملة (قوله نحو ونصرناه من القوم) قال فى المغنى وقيل على التضمين أى منعناه منهم بالنصر اه وهو غير قادح ان أريد مجرد التمثيل لانه يكفيه الاحتمال أو الاستدلال لان احتمال التضمين خلاف الظاهر فلا يقدح فى اثبات الظنيات (قوله واستفهامية) قال فى المغنى واذا قيل من يفعل هذا الا زيد فهى من الاستفهامية أشربت معنى النفى ومنه ومن يغفر الذنوب الا الله ولا يتقيد جواز ذلك بان يتقدمها الواو خلافا لابن مالك بدليل من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه اه وبين الدماميني ما حاصله انا لا نعلم ان ابن مالك ذكر المسئلة فى غير التسهيل فان أراد المصنف الاعتراض على ما فى التسهيل لم يصح لان كلام التسهيل لا يقتضى اشتراط الاقتران بالواو وان أراد الاعتراض على كلام له فى غير التسهيل يقتضى ذلك احتاج الى اثباته واعلم انها اذا أشربت معنى النفى فهل يزول معنى الاستفهام فيه نظر

وتضمينه

وقضية المعنى الزوال وعليه فهل استعمالها فى النفى مجاز قرينته الاقتران بالا فيه نظر وعليه فما العلاقة ٣ (قوله خبره هو محذوف) قد يستشكل وصف هو بالنكرة وهى لفظ محذوف وقد قال الدماميني فى قول المغنى قلت ويحتاج الى تقدير هو ثالث يكون مخصوصا بالمدح مانصه فان قلت هو كلمة أريد بها لفظها فهى علم فكيف وصفت بقوله ثالث وهو نكرة قلت ان العلم قد ينكر كما فى قولك مررت بسيبويه وسيبويه آخر أى رجل مسمى بسيبويه كذلك هذا أى ويحتاج الى لفظ ثالث مسمى بهو اهـ واعترضه الشمنى فقال بل تنكر كلمة هو لتعددها بتعدد مواقعها لا لكونها علما على نفسها لانه اذا أريد بكلمة لفظها لكونها علما على نفسها لم يتأت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى العلمى لها بخلاف سيبويه وغيره من الاعلام التى لها معان علمية معانيها غير نفسها فان تنكيرها بتأت فى تلك المعانى لتعددها اهـ (وأقول) اذا قلت فى هو من قولك هو قائم هو مبتدا فهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغيره وفى هذا التركيب كهو فى ما قام الا هو واذا قلت فى هو من قولك ما قام الا هو هو فاعل فهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغيره وفى هذا التركيب كهو فى هو قائم أو فى هو يضرب وهكذا فهو اذا أريد به نفسه يتعدد معناه لانه وان كان لفظا واحدا الا انه قد يكون اسما لنفسه فى خصوص هو قائم وقد يكون اسما لنفسه فى خصوص ما قام الا هو وهكذا فمسماه متعدد فهو نظير لفظ سيبويه حيث كان لفظا واحدا لكنه يتعدد باعتبار مسماه المتعدد من هذا الشخص وذاك الشخص وهكذا فقوله لم يتأت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى لتضمنه معنى الفعل أى المشهور العلمى لها ممنوع منعا فى غاية الوضوح وبهذا يتبين صحة ما قاله الدماميني واندفاع ما قاله الشمنى فليتأمل (قوله والمخصوص بالمدح محذوف) أى هو راجع الى بشر أيضا هذا هو وهو الثالث قال الدماميني ويحتاج الى تقدير هو رابع على القول بان المخصوص خبر مبتدا محذوف اهـ (قوله هو المشهور) دفع به ما يرد على كون التقدير هو هو من عدم الفائدة لاتحاد المبتدا والخبر وحاصله انهما وان اتحدا لفظا تغايرا معنى لان هو الثانى بمعنى المشهور فى السر والعلن (قوله وفيه تكلف) أى لكثرة التقدير بل ولتعليق الظرف بالجامد وهو الضمير وان تضمن معنى الفعل (قوله أى هذا مبحث) أى هذا كلام يبحث فيه عنه أى يقع فيه اثبات عوارضه (قوله وتقرأ) أى هذه الاحرف بصيغة الماضى أى بصورته وفيه اشارة الى انه لم يقصد انه ماض (قوله مفككا) أى حال كون الماضى مفككا قال شيخنا الشهاب أى فى الخط لكن قضية قول الشارح وتقرأ انه فى اللفظ أيضا اهـ وقوله أى فى الخط وجهه ان التفكيك لا يظهر الا فيه وقوله انه فى اللفظ أيضا لا يخفى اشكال التفكيك فى اللفظ اذ لا يظهر التفكيك فيه الا أن يراد به قصد كل حرف بانفراده من غير اعتبار ارتباط هذه الحروف بعضها ببعض أو يراد انه يوقف على كل حرف وقفة يسيرة ينفصل بها بعضها من بعض وهذا كله بناء على ان قوله وتقرأ بالتاء الفوقية مسندا الى ضمير الاحرف فان كان بالياء التحتية مسندا الى ضمير قول المتن أمر ظهر التفكيك لانه عبارة عن لفظ أمر بوزن أكل مصدرا كما سيأتى بيانه وقد خلى عن هيئته اذ الميم فيه ساكنة وقد تحركت فى أمر فحصل التفكيك فليتأمل (قوله ا م ر) أى اللفظ المنتظم من هذه الاحرف قال الكمال ومقصود المصنف بقوله ا م ر التنبيه على ان كلامه فى الامر مرادا به لفظه لا مسماه

مبتدا خبره هو محذوف راجع الى بشر يتعلق به فى سر لتضمنه معنى الفعل كما سيظهر والجملة صلة من والمخصوص بالمدح محذوف أى هو راجع الى بشر أيضا والتقدير نعم الذى هو المشهور فى السر والعلانية بشر وفيه تكلف (السادس والعشرون هل لطلب التصديق الايجابى لا للتصور ولا للتصديق السلبى) التقييد بالايجابى ونفى السلبى على منواله أخذا من ابن هشام سهو سرى من أن هل لا تدخل على منفى فهى لطلب التصديق أى الحكم بالثبوت أو الانتفاء كما قاله السكاكى وغيره يقال فى جواب هل قام زيد مثلا نعم أولا وتشركها فى هذا الهمزة وتزيد عليها بطلب التصور نحو أزيد فى الدار أم عمرو أفى الدار زيد أم فى المسجد فيجاب بمعين مما ذكر وبالدخول على منفى فتخرج عن الاستفهام الى التقرير أى حمل المخاطب على الاقرار بما بعد النفى نحو ألم نشرح لك صدرك فيجاب ببلى كما فى حديث البخارى بينا أيوب يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب يحتثى فى ثوبه فناداه ربه يا أيوب

(٣) قوله فما العلاقة بهامش نسخة الاصل ثم كتب راجع المختصر شرح التلخيص وتحرر منه كون النفى مجازا وماهى العلاقة اهـ

فلذا فسره به الشارح (أقول) هذا صريح أو كالصريح فى ان مراد الشارح بقوله أى اللفظ المنتظم من هذه الاحرف خصوص لفظ أمر بوزن أكل مصدرا ويدل عليه قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعل اذ صيغة افعل لايعبر بها الا عما ذكر ولا يعبر بها عن نحو الماضى أيضا ويدل عليه أيضا قوله حقيقة فى القول المخصوص اذ الذى مدلوله القول المخصوص ليس الا لفظ أمر المذكور وقول القرافى فى قول الامام الرازى الامر حقيقة فى القول المخصوص مانصه معنى هذه المسئلة أن لفظ أمر الفصيح راء موضوع للقدر المشترك بين سائر صيغ الاوامر من صم وصل وسافر ونحوها فسمى هذا اللفظ لفظ ومسمى ذلك اللفظ الذى هو المسمى الوجوب أو الندب على الخلاف فمسمى الامر لفظ ومسمى مسماه معنى لا لفظ اه فقول شيخنا الشهاب فى قول الشارح أى اللفظ المنتظم الخ مانصه ماضيا أو أمرا أو مصدرا أو غير ذلك اه الظاهر أنه ممنوع (فان قلت) فلم كتب وقرئ مفككا قلت لتظهر ارادة اللفظ دون المعنى (قوله حقيقة فى القول المخصوص) أقول يرد عليه انه غير مانع لانه يشمل صيغة الاستفهام لانه يصدق عليها الدال على اقتضاء فعل الخ كما يعلم مما يأتى من السيد الا أن يجاب باعتبار قيد آخر يفهم مما سيأتى وهو كون ذلك القول المخصوص صيغة افعل وقد يكون قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعل اشارة الى ذلك (قوله وقيل هو للقدر المشترك بينهما) قال الكمال هذا القول لايعرف فى كتب الاصول التصريح بنسبته الى أحد ثم ذكر عن الآمدى ان كلامه دل على انه يرتضيه فان أراد الاعتراض على المصنف فهو مدفوع بانه يحتمل ان المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ولو سلم فيكفى فى حكايته ارتضاء الآمدى له (قوله كالشئ) أقول ينبغى ان يكون المراد الشئ المخصوص أعنى الشئ الذى هو أحد الامرين من الفعل والقول المخصوص وحينئذ لايكون فى التمثيل اشكال ولا مخالفة لما قاله العضد وامائه وبل الآمدى على الصفة والشان فان أريد بهما مطلق الصفة والشان فهو ممنوع اذ هو على هذا القول ليس موضوعا لمطلقهما وان أريد المخصوص من ذلك وهو ما يكون أحد الامرين من القول المخصوص والفعل فهو صحيح وحينئذ فلا تفاوت بين ما عول عليه الشارح وما عول عليه الآمدى لان كلا منهما أعم من المقصود غير مراد منه العموم بل الخصوص وان كان العموم فيما عول عليه الشارح أزيد وبهذا الكلام يندفع ما فى حاشية الكمال فليتأمل (قوله وبين الشان والصفة والشئ) قال شيخ الاسلام الفرق بينهما ان الشان معنى رفيع يقوم بذات والصفة معنى مطلقا يقوم بذات والشئ هو الموجود اه وفى شرح المحصول للاصفهانى الى آخر ما فى هامش حاشية شيخ الاسلام فانقله (قوله الاشهر منه بين الخمسة) فيه أمران * الاول ان بين متعلق بالهاء من منه لتضمنها معنى الفعل أى الاشتراك والتقدير الاشتراك بين الخمسة ففيه اعمال ضمير المصدر * والثانى ان الكمال أشار الى الايراد بقوله نعم حكى فى المحصول الاشتراك بين الاثنين بلفظ زعم بعض الفقهاء وحكى ابن برهان الاشتراك بين الخمسة عن كافة العلماء يريد معظمهم لكن لم يذكر الشئ وذكر بدله المقصود والغرض وعليه فالاشتراك بين الخمسة أشهر نظرا الى كثرة القائلين اه (وأقول) فيه بحث لان مجرد نقل ابن برهان ذلك عن المعظم لايوجب أشهريته وكثرة القائلين على هذا النقل لايوجب ذلك لجواز أن لايكون ذلك النقل والمنقول مشتهرا

فضلا

ألم أكن أغنيتك عما ترى قال بلى وعزتك ولكن لاغنى لى عن بركتك وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم أفعل كذا ألم تفعله أى أحق انتفاء فعلك له فيجاب بنعم أولا ومنه قوله الا اصطبار لسلمى أم لها جلد اذا الاقى الذى لاقاه امثالى فيجاب بتعيين منهما (السابع والعشرون الواو) من حروف العطف (لمطلق الجمع) بين المتعاطفين فى الحكم لانها تستعمل فى الجمع بمعية أو تأخر أو تقدم نحو جاء زيد وعمرو اذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة فى القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذرا من الاشتراك والمجاز واستعمالها فى كل منها من حيث انه جمع استعمال حقيقى (وقيل) هى (للترتيب) أى التأخر لكثرة استعمالها فيه فهى فى غيره مجاز (وقيل للمعية) لانها للجمع والاصل فيه المعية فهى فى غيرها مجاز فاذا قيل قام زيد وعمرو كان محتملا للمعية والتأخر والتقدم على الاول ظاهرا فى التأخر على الثانى وفى المعية على الثالث وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق

فضلا عن كونه أشهر فليتأمل (قوله وهو العمدة) يمكن أن يوجه عمديته بانه منشأ التعلق والتكليف واللفظي ليس الا وسيلة للعلم به لدلالته عليه فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام عال كونه العمدة بقوله لانه المقصود بالوضع واللفظ دال به اه ورأيت الكمال قال يعني ان العمدة في الكلام عند الاشاعرة هو النفسي اذ لا يختلف باختلاف الاوضاع واللغات والامر قسم من أقسام الكلام فعرف النفسي منه وفي ذلك تنبيه على ان اللفظي هو ما دل عليه من أي لغة كانت اه (قوله وحده) أقول ينبغي أن يكون مرجع هذا الضمير الامر في الترجمة أعني قوله الامر والظاهر ان المراد به فيها الاعم من اللفظي والنفسي ولهذا قال الشارح فيه وهو لفظي ونفسي ففي قوله وحده نوع استخدام (فان قلت) أي قرينة على ارادة النفسي (قلت) جنس التعريف أي الاقتضاء لانه ليس لفظا فيعلم منه ارادة النفسي وأما رجوعه لقوله أمر فلا يصح الا بغاية التعسف لان المراد به اللفظ وليس حده بمعنى اللفظ ما ذكر بل ما أشار اليه بقوله القول المخصوص فعلم انه لم يحد اللفظي بل أشار الى حده بما ذكر فتامل (قوله اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف) أقول فيه أمور * الاول ان المراد بالفعل نحو الامر والشأن حتى يشمل فعل اللسان كالقول والقلب كالقصد والجوارح كالضرب * والثاني انه غير جامع لخروج اقتضاء الصوم في نحو صوموا لانه اقتضاء فعل هو كف لان الصوم كف عن المفطرات مدلول عليه بغير كف وهو صوموا وارادة لا تفعل بالغير لا قرينة عليه * والثالث انه غير مانع لانه يتناول بعض افراد النهي كالطلب بنحو لا تترك اذ يصدق انه طلب فعل هو المنهي عن تركه وذلك الفعل غير كف مدلول عليه بغير كف فيتناوله تعريف الامر مع انه نهي فيكون غير مانع كذا قيل وعندي ان ايراد هذا فاسد من أصله لان مدلول لا تترك طلب فعل هو ترك الترك اذ معنى لا تترك الصلاة مثلا اطلب منك الكف عن تركها أي اطلب منك ترك تركها وترك تركها فعل هو كف مدلول عليه بغير كف وذلك الغير هو لا تترك فهو خارج بقوله غير كف مدلول عليه بغير كف لان هذا فعل هو كف مدلول عليه بغير كف وهو لا تترك وأما المنهي عن تركه كالصلاة مثلا فليس طلبه مدلولا لهذه الصيغة بل هو لازم لمدلولها خارج عنه وحينئذ يتعجب من اعتماد الكمال لهذا الايراد حيث أطلق انه أورد على طرد التعريف وأشار الى صعوبة جوابه بقوله ويمكن ان يجاب الخ مع سقوطه كما تبين * والرابع انه يتناول الطلب بالاستفهام لانه طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مع انه لا يسمى أمرا وما ذكرناه من انه طلب فعل صرح به السيد في حواشي القطب فقال ولقائل أن يقول الفهم وان لم يكن فعلا بحسب الحقيقة بل هو انفعال أو كيف لكنه يعد في عرف اللغة من الافعال الصادرة عن القلب والمتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة عنها بحسب اللغة فيصدق على الاستفهام انه يدل بالوضع على طلب الفعل قال وأيضا المطلوب بالاستفهام هو تفهيم المخاطب للمتكلم لا الفهم الذي هو فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيلزم ما ذكرناه (فان قلت) التفهيم ليس فعلا من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل اذا أطلق هو الافعال الصادرة عن الجوارح (قلت) فعلى هذا يلزم أن لا يكون قولك فهمني وعلمني وما أشبههما امرا وهو باطل قطعا اه ولانه يتناول النهي في الازل لانه تقدم ان الطلب ينقسم في الازل الى أمر ونهي وغيرهما حقيقة ولا شك ان النهي في الازل غير الامر ويصدق عليه

(الامر)

أي هذا مبحثه وهو نفسي ولفظي وسيأتيان (ام ر) أي اللفظ المنتظم من هذه الاحرف المسماة بالف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضي مفككا (حقيقة في القول المخصوص) أي الدال على اقتضاء فعل الى آخر ما سيأتي ويعبر عنه بصيغة افعل نحو وأمر أهلك بالصلاة أي قل لهم صلوا (مجاز في الفعل) نحو وشاورهم في الامر أي الفعل الذي تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الامر الى الذهن والتبادر علامة الحقيقة (وقيل هو للقدر المشترك) بينهما كالشئ حذرا من الاشتراك والمجاز فاستعماله في كل منهما من حيث ان فيه القدر المشترك حقيقي (وقيل) هو (مشترك بينهما) قيل (وبين الشأن والصفة والشئ) لاستعماله فيها أيضا نحو انما أمرنا لشئ اذا أردناه أي شأننا *لامر ما يسود من يسود* أي لصفة من صفات الكمال لامر ما جدع قصير أنفه أي لشئ والاصل في الاستعمال الحقيقة وأجيب بانه فيها مجاز اذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولفظة قيل بعد

طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف اذ لا دلالة فى الازل لان الدلالة فرع الدال أى اللفظ ولا دال اذ ذاك فليتأمل * الخامس انه يلزم عليه عدم التمايز فى الازل بين الامر الذى هو طلب فعل هو كف والنهى الذى هو طلب ذلك الكف كما فى كف عن ضرب زيد ولا تضرب زيدا اذ المميز بينهما كون الاول مدلولا لنحو كف والثانى مدلولا لنحو لا تفعل ولا دلالة فى الازل لحدوث العبارة التى هى الدال ومن لازم الاقسام والانواع تمايزها فكيف تكون موجودة فى الازل أى حقيقة كما تقدم مع عدم تمايزها ويمكن أن يجاب عن هذا بان عدم تمايزهما باعتبار الدال لا يستلزم عدم تمايزهما مطلقا لجواز أن يتمايزا بامر آخر لا يقال يرد عليه أمر آخر وهو عدم صدقه فى الازل على كل أمر يكون طلب كف لانه لا يتصف فى الازل بانه مدلول لنحو كف لانتفاء الدال فى الازل كما تقدم لانا نقول قوله غير كف مدلول عليه بغير كف صادق بكل كف لا يكون مدلولا لشئ مطلقا (قوله الجازم وغير الجازم) لا يقال الصحيح انه حقيقة فى الجازم فقط كما سيأتى لانا نقول ذاك صيغة افعل وأما لفظ الامر فحقيقة فيهما كما حققه الاسنوى كالشيخ الامام (قوله لما ليس بكف) متعلق بالطلب فقيه اعمال المصدر بعد وصفه (قوله ومثله مرادفه) فيه اشعار بان المماثلة قرينة على ارادة الحاق ذلك به فهو حذف لدليل وهو جائز فى التعريف (قوله أى لا تفعل) هلا قال أو غيرها كطالبت منك الكف عن كذا (قوله ويحد النفسى أيضا بالقول المقتضى لفعل) فيه أمران * الاول انه قد يكون هذا بمعنى ما قاله المصنف والاختلاف فى مجرد العبارة بناء على ان الاقتضاء أى الطلب والقول النفسى واحد ومعنى ان القول النفسى مقتض انه متعلق بالفعل على وجه انه طلب له ومعنى اقتضاء الفعل تعلق الطلب به فليتأمل * والثانى ان أيضا يجوز أن يتعلق بما بعده أى يحد النفسى بالقول المقتضى لفعل كما حد باقتضاء فعل ان أريد تطبيق أحد الحدين على الآخر حملت القول هنا على الاقتضاء ويكون قد أثبت للاقتضاء اقتضاء مبالغة ويجوز أن يتعلق بما قبله أى يحد النفسى بالقول المقتضى كما حد اللفظى بالقول الدال على اقتضاء فعل ويكون التشبيه فى اعتبار القول فى حد كل منهما وان اختلف معناه فانه لفظى فى الاول ونفسى فى الثانى كما أشار الى ذلك بقوله وكل من القول والامر الخ (قوله وكل من القول والامر مشترك الخ) قال شيخ الاسلام نبه به على ان ما اقتضاه كلام المصنف هنا من ان الامر حقيقة فى اللفظى والنفسى مخالف لما اختاره فى مبحث الاخبار من ان الكلام المنوع الى الامر وغيره حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى اه وجه الاقتضاء المذكور ان ذلك هو المتبادر من حد كل منهما اذ العادة غير جارية بحد المعنى المجازى (قوله مشترك بين النفسى واللفظى) فان قلت اذا كان القول مشتركا أو مجازا فى اللفظ عند المصنف كما اقتضاه قول الشارح على قياس قول المحققين الخ أشكل دخوله بلا قرينة فى الحدين على الاول وفى حد اللفظى على الثانى (قلت) القرينة موجودة وهى فى اللفظى وصف القول بالدال لان المتبادر من القول الموصوف بذلك هو اللفظى وفى النفسى وصفه بالمقتضى لان اللفظى لا يوصف به فى العادة فليتأمل (قوله على قياس قول المحققين الخ) فيه أمران * الاول انه يدل على ان قياس مختار المصنف فى الكلام الآتى هنا الذى من انه مجاز فى اللفظى عدم الاشتراك وان كلا من القول

والامر

بينهما ثابتة فى بعض النسخ وبها تستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الاشهر منه بين الخمسة ويؤخذ من قوله حقيقة فى كذا حد اللفظى به فاما النفسى وهو الاصل أى العمدة فقال فيه (وحده اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه) اى على الكف (بغير) لفظ (كف) فتناول الاقتضاء أى الطلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مرادفه كاترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أى لا تفعل فليس بامر وسمى مدلول كف أمرا لا نهما موافقة للدال فى اسمه ويحد النفسى أيضا بالقول المقتضى لفعل الى آخره وكل من القول والامر مشترك بين النفسى واللفظى على قياس قول المحققين فى الكلام الآتى فى مبحث الاخبار

والامر مجاز فى اللفظى * والامر الثانى ان هذا الاينافى ان الاشتراك المذكور مصرح به فلم يرد
اثبات الاشتراك بمجرد القياس المذكور بل أراد بيان ان هذا على طريقة ماياتى وانه موافق له
ومبنى عليه وفيه اشارة الى انه قياس مختار المصنف الآتى مخالفته فى الاشتراك هنا وبذلك
يندفع ماأورده الكمال هنا (قوله ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء وقيل يعتبران واعتبرت المعتزلة)
فيه أمور * الاول ان من فوائد هذا الكلام الجواب عما عساه يورد على المصنف من ان تعريفه
غير مانع اذ يدخل فيه ماليس بامر وهو ماانتفى فيه العلو والاستعلاء أو أحدهما مع انه ليس
بامر لاعتبارهما أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو احدهما فيه فدخول
ماانتفيا فيه أو أحدهما فيه صحيح لانه من افراده والى هذا الامر الاشارة بقول الشارح حتى
يعتبر فى حده أيضا * والثانى ان حاصل ماحكاه المصنف أربعة مذاهب فى اعتبار العلو والاستعلاء
أصحها انه لا يعتبر واحد منهما * والثانى انه يعتبر كل منهما وبه جزم ابن القشيرى والقاضى عبد
الوهاب كما حكوه عنهما والثالث انه يعتبر العلو فقط واليه ذهب المعتزلة ومن ذكر معهم والرابع
انه يعتبر الاستعلاء واليه ذهب أبو الحسين ومن ذكر معه واذا علمت ذلك علمت خطأ الكورانى
حيث قال قوله وقيل يعتبران اذ يعتبر كل واحد بانفراده عند طائفة وانما قلنا ذلك لان
اعتبارهما معا لم يقل به أحد وقد أشار فى المتن الى تعيين القائل بكل واحد من القيدين فقال
واعتبرت المعتزلة وأبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى العلو وأبو الحسين والآمدى
والامام وابن الحاجب الاستعلاء فقوله واعتبرت بيان وتفصيل لقوله يعتبران فالاولى عدم
الواو اه ومن أقرب أسباب وقوعه فى هذا الخطا انه مع ضعف اطلاعه وتتبعه لم ير هذا القول
المعتبر للامرين معا فيما وقف عليه من كتب الفن فتوهم انه لم يقل به أحد فجزم بناء على توهمه
بنفيه وبتأويل عبارة المصنف على ماذكره وبأولوية عدم الواو الواجبة الاثبات وهذا خطأ
على خطا ومجازفة واضحة ولا حول ولا قوة الا بالله * والثالث انه وان لم يعتبر شئ مما ذكر لم يظهر
صدقه على نحو ربِّ اغفر لى مع انه من افراده على القول الصحيح وذلك لان الامر اما طلب جازم
بحيث لا مندوحة فى ترك المأمور به أو بحيث يترتب الوعيد على تركه وذلك لا يتصور هنا واما
طلب غير جازم بحيث يترتب الثواب على الفعل دون الترك أو بحيث يترجح الفعل ويلام على
الترك وهو غير متصور هنا أيضا والوجوب بالمعنى اللغوى المعلوم مما يأتى يعتبر فيه الجزم بحيث
لا يكون فى الترك سعة والظاهر انه لا يتصور هنا أيضا فالوجه اعتبار مايدخله فيه أو اخراجه
عن افراده وتخصيصه باسم الدعاء وكذا يقال فى نحو لا تؤاخذنا فليتأمل (قوله قال عمرو بن
العاصى لمعاوية أمرتك أمرا جازما فعصيتنى) صريح فى تصور الامر حقيقة بقسميه الجازم
وغيره فى حق غير الله تعالى فليتأمل معنى الجازم وغيره حينئذ ويحتمل ان الجازم مايستحق مخالفه
المعاقبة او المقاطعة أو نحوهما وغير الجازم مايستحق مخالفه مجرد اللوم والانكار (قوله واعتبر
أبو على وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب) أقول هذا مما يحتاج الى البيان وذلك لانه ان
اريد بالطلب الطلب النفسى توجه انه قسم من الكلام النفسى والمعتزلة ومنهم أبو على وابنه
ينفونه وان أراد به الارادة كما هو الانسب بقول المصنف والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة
نافاه قول المنهاج واعترف أبو على وابنه بالتغاير أى بان الطلب غير الارادة وممن أقره عليه

(ولا يعتبر فيه) أى فى
مسمى الامر نفسيا ولفظيا
حتى يعتبر فى حده أيضا
(علو) بان يكون الطالب
عالى الرتبة على المطلوب منه
(ولا استعلاء) بان يكون
الطلب بعظمة لاطلاق
الامر دونهما قال عمرو بن
العاصى لمعاوية رضى الله
عنهما
امرتك أمرا جازما فعصيتنى
وكان من التوفيق قتل ابن
هاشم
هو رجل من بنى هاشم خرج
من العراق على معاوية
فامسكه فاشار عليه عمرو
بقتله فخالفه وأطلقه لحلمه
فخرج عليه مرة أخرى
فأنشده عمرو البيت فلم يرد
بابن هاشم على بن أبى طالب
رضى الله عنه ويقال أمر
فلان فلانا برفق ولين (وقيل
يعتبران) واطلاق الامر
دونهما مجازى (واعتبرت
المعتزلة) غير أبى الحسين
(وأبو اسحق الشيرازى
وابن الصباغ والسمعانى
العلو وأبو الحسين) من
المعتزلة (والامام) الرازى
(والآمدى وابن الحاجب
الاستعلاء) ومن هؤلاء
من حد اللفظى كالمعتزلة

المصنف فى شرحه لكن كلام الامام فى المحصول يدل على ان ذلك الطلب هو الارادة حيث قال المسئلة الرابعة ذهب أبو على وأبو هاشم الى أن ارادة المأمور به تؤثر فى صيرورة صيغة افعل أمرا وهذا خطأ من وجهين الى أن قال الثانى أى من الوجهين ان صيغة افعل دالة بالوضع على المعنى وذلك المعنى هو ارادة المأمور واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات والاسماء اهـ قال القرافى قوله لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة لانها مدلولها عند الخصم اهـ فانظر قوله وذلك المعنى هو ارادة المأمور الخ وقول القرافى لانها مدلولها عند الخصم فان فى ذلك تصريحا بان مدلول الصيغة عندهما هو الارادة وهو مقتضى اطلاق قول المصنف الآتى والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة وقد ذكر جمع منهم المصنف والعضد مذهب أبى على وابنه بقوله والعبارة للعضد قال قوم صيغة افعل أى الامر صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذا صدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالث عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكى فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بان فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى فسد لقوله صيغة الفعل والمعنى ليس صيغة وقد يجاب بان المراد فى أحدهما اللفظ وفى الآخر المعنى لانه يقال عليهما اهـ وقال المصنف واعلم ان محل الخلاف انما هو فى ارادة الامتثال واما ارادة الدلالة بالصيغة فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين أى فهى شرط عند المتكلمين دون الفقهاء كما صرح به الاسنوى واما ارادة احداث الصيغة فتلك شرط من غير توقف وقد حكى قوم فيها الاتفاق ثم حكى عن بعضهم عدم الاشتراط وقال انه ضعيف لا يعتمد عليه اهـ ولا يخفى مخالفة ماذكره فى محل الخلاف لما فى جمع الجوامع عن أبى على وابنه (قوله والطلب بديهى) قال الكورانى لما أخذ الاقتضاء الذى هو مرادف للطلب فى تعريف الامر ومعرفة الحدود موقوفة على معرفة الحد واجزائه والاقتضاء ليس بمعلوم فيحتاج الى تعريفه أشار الى استغنائه عن التعريف لكونه بديهيا هذا وكان الاولى ان يقدم هذا الكلام على تعريف الامر لكونه قسما من أقسام الطلب ثم يقسمه ثم يشرع فى البحث عن كل قسم اهـ فى النسخة الواقعة لى وفيه سقم فيحتاج تحريره وقبل الكلام عليه فان كان حاصله ان الامر من أقسام الطلب فكان ينبغى البداءة بذكره ثم تقسيمه الى الامر وغيره ثم الاشتغال بتعريف كل قسم فجوابه انه لم يتعلق الغرض هنا بتقسيم الطلب والمقام غير محتاج الى تقسيمه والبحث بالذات عن الامر فيكفى الاقتصار على تعريفه لكن لما ورد عليه انه تعريف بالاخفى لاخذ الطلب الذى هو نظرى فيه دفعه بقوله والطلب بديهى (قوله ولم يرده منه لامتناعه) قال شيخ الاسلام أى لسبق العلم القديم بانتفائه والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم اهـ وفى العضد وذكر المصنف ان الاولى فى ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم توجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه اهـ قال المولى التفتازانى ومبنى هذا على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد بمعنى

فانهم ينكرون الكلام النفسى ومنهم من حد النفسى كالآمدى (واعتبر أبو على وابنه) أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلو (ارادة الدلالة باللفظ على الطلب) فاذا لم يرد به ذلك لا يكون أمرا لانه يستعمل فى غير الطلب كالتهديد ولا مميز سوى الارادة قلنا استعماله فى غير الطلب مجازى بخلاف الطلب فلا حاجة الى اعتبار ارادته (والطلب بديهى) أى متصور بمجرد التقات النفس اليه من غير تطر لان كل عاقل يفرق بالبديهة بينه وبين غيره كالاخبار وما ذاك الا لبداهته فاندفع ما قيل من ان تعريف الامر بما يشتمل عليه تعريف بالاخفى بناء على انه نظرى (والامر) المحدود باقتضاء فعل الى آخره (غير الارادة) لذلك الفعل فانه تعالى أمر من علم انه لا يؤمن بالايمان ولم يرده منه لامتناعه (خلافا للمعتزلة) فيما ذكر فانهم لما أنكروا الكلام النفسى ولم يمكنهم انكار الاقتضاء المحدود به الامر قالوا انه الارادة

واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتمام الحقيقة في الكلام اه وفي شرح المنهاج للاسنوي والتزموا أي المعتزلة ان الله يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريده اه وبهذا قد يتوقف في ان الممتنع غير مراد عندهم وعن المواقف وشرحه قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه اذ ظنه أو اعتقاده النفع في الفعل أو علمه به يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه أي كونه مريدا أمر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي فعله للعلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص أحد المقدورين بالوقوع اه وفي الطوالع نحوه وعبارته في الاخير وقال أصحابنا وأبو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض اه وفي شرح المحصول للاصفهاني واعلم ان الوجوه المذكورة للدلالة على ان الطلب المدلول عليه بالامر غير ارادة المأمور به ضعيفة اما الوجه الاول وهو ان الايمان من الكافر الذي علم موته على الكفر محال مع كونه مأمورا به فيلزم وجود الطلب بدون الارادة منقوض بالطلب فان ايمان هذا الشخص محال مع انه مطلوب وطلب المحال محال فوجب أن لا يكون ايمان هذا الشخص مطلوبا وهو باطل فان منعت المقدمة القائلة طلب المحال محال ادعينا البداهة ومنعنا المقدمة القائلة ان ارادة المحال محال ثم قال وأما التزام التكليف بالمحال فستبين فساده ونجيب عن الاوجه الدالة على ذلك اه (قوله مسئلة القائلون بالنفسي اختلفوا هل للامر صيغة تخصه الخ) فيه أمران الاول قال الكوراني قال امام الحرمين وتبعه كثير من المتأخرين ان هذا التردد خطأ اذ لا خلاف في انه يعبر عن الامر القائم بالنفس مثل أمرتك وعن الايجاب خاصة مثل أوجبت عليك والندب مثل ندبت لك هذا الامر انما الخلاف في مدلول صيغة افعل ماهو وهذه العبارة قاصرة عن تلك الافادة وقال بعض الافاضل ولا يبعد ان يقال هذه التخطئة خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئته بحيث لا تدل على غيره كما ان للماضي والمضارع صيغة تدل عليه كذلك ولا خلاف في ان أمرت ومأمور وأنت بكذا ونحوهما ليس كذلك لكونها أخبارا هذا آخر كلامه وفيه نظر لان قول الامام ومن تبعه ان الخلاف انما هو في مدلول صيغة افعل ماهو هل يخص الامر أم لا فاذا كان المراد هذا ومن ترجموا المسئلة بان الامر هل له صيغة يتناول مثل أمرت وأنت مأمور اذ يصدق على كل منهما انه صيغة تخص الامر ولا مخالف فيه ولا هو من المقصود في شيء بل الخلاف في ان صيغة افعل ونحوه أي شيء من معناه أي يخص الامر أم لا فالذي أبداه هذا

* (مسئلة القائلون بالنفسي) من الكلام ومنهم الاشاعرة (اختلفوا هل للامر) النفسي (صيغة تخصه) بان تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا (والنفي عن الشيخ) أبي الحسن الاشعري ومن تبعه (وقيل النفي للوقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة مما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما

الفاضل من قوله المراد ان الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا تدل على غيره هو الذى أراده المحققون وخطؤا الترجمة المذكورة لقصورها عن المراد فكيف يخطؤن وكيف يستقيم الرد عليهم (فان قلت) فما الصواب فى الترجمة (قلت) الصواب فى الترجمة ان يقال هل صيغة افعل ونحوه مخصصة بالطلب أم لا والعجب ان المصنف قال والخلاف فى صيغة افعل ولم ينبه على فساد تلك العبارة اه‍ (وأقول) أما ماذكره من النظر فهو مما لا شبهة فى صحته اذ لا شبهة فى صحة اعتراض الامام وضعف ماذكره بعض الافاضل المذكور وعدم ملاقاته لذلك الاعتراض وأما التعجب من المصنف فيما ذكر فيجاب عنه اما أولا فلجواز ان لا يتعلق غرضه بالتنبيه على فساد تلك العبارة وأما ثانيا فيجوز ان يكون ترك اعتراضه على تلك العبارة تنبيها على الجواب عن اصحابها بانهم تسمحوا فى اطلاق العبارة وأرادوا بها صيغة افعل ومجرد المسامحة فى اطلاق العبارة لا فساد فيه الا بمعنى مخالفة الاولى وأما ثالثا فقوله والخلاف فى صيغة افعل المفيد للحصر أى لا خلاف الا فيها كما فى قولهم الكرم فى العرب والائمة من قريش بعد الترجمة بقوله اختلفوا هل للامر صيغة تخصه مع ظهور شموله صيغة افعل وغيرها قد يريد به التنبيه على فساد تلك العبارة وانها باطلاقها ليست محل خلاف فتأمله والامر الثانى انه قد يقال ان فى عبارته تكرارا لان قوله اختلفوا هل للامر صيغة تخصه والخلاف فى صيغة افعل حاصله بيان اختلافهم فى ان صيغة افعل تخص الامر أم لا وهذا مستفاد من قوله وترد للوجوب الخ لانه أفاد خلافا فى انها تخص الامر أم لا وجوابه منع التكرار لان المقصود بما هنا بيان اختلافهم فى ان الصيغة تخص الامر أم لا بل يشمل غيره أيضا من غير قصد الى تفصيل ذلك الغير والمقصود بما يأتى تفصيل ماوردت له من المعانى وتفصيل حكمها من كونها حقيقة فى البعض مجازا أو مشتركا فى البعض وان استفيد من سياق ذلك اختلافهم فى انها تخص الامر أم لا وهذا فى غاية الظهور (قوله وقيل للاشتراك بين ماوردت له) ظاهره ثبوت القول بالاشتراك بين جميع ماوردت له وهو ظاهر المتن فالشارح شرح المتن بما هو ظاهره ولم يلتفت الى مانقله الكمال عن شرح المختصر وشيخ الاسلام عن التلويح مما حاصله انه لم يقل أحد باشتراكها بين جميع المعانى التى وردت لها كأنه لعدم ايضاح ثبوت هذا النفى عنده أو لاطلاعه على مايخالفه والا فالقطع حاصل باطلاع الشارح على مافى شرح المختصر ومافى التلويح فاندفع ماأشار اليه كلام الكمال وشيخ الاسلام من الاعتراض عليه بذلك فليتأمل (قوله وترد لستة وعشرين معنى) هذا ومابعده ليس فى حيز قوله مسئلة القائلون بالكلام النفسى ولا المتن يقتضى انه فى حيزه فلا يرد على مايأتى من حكاية المصنف مذهب عبد الجبار انه ينكر الكلام النفسى كما أورده الزركشى بناء على زعمه ان المسئلة بجملتها مفرعة على الكلام النفسى (قوله والندب والاباحة الخ) سيأتى ان الصحيح عند الجمهور انها حقيقة فى الوجوب فقط فيكون فيما عداه مجازا يحتاج لعلاقة وهى بين الوجوب وبين الندب والارشاد المشابهة المعنوية لاشتراكهما فى الطلب وبينه وبين الاباحة الاذن وهى مشابهة معنوية وكذا بينه وبين الامتنان وكذا ينبغى بينه وبين ارادة الامتثال وبينه وبين التهديد المضادة لان المهدد عليه حرام أو مكروه (قوله ويصدق مع التحريم والكراهة) لم يلتفت الى قول المصنف فى شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل وعندى أن المهدد عليه لا يكون

(وقيل للاشتراك) بين ماوردت له (والخلاف فى صيغة افعل) والمراد بها كل مايدل على الامر من صيغه فلا تدل عند الاشعرى ومن تبعه على الامر بخصوصه الا بقرينة كأن يقال صل لزوما بخلاف أزمتك وأمرتك (وترد لستة وعشرين معنى (للوجوب) أقيموا الصلاة (والندب) فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا (والاباحة) كلوا من الطيبات (والتهديد) اعملوا ماشئتم ويصدق مع التحريم والكراهة

الاحرام كيف وهو مقترن بذكر الوعيد اه كأنه لعدم ارتضائه وكأنه يمنع لزوم اقتران المهدد عليه بذكر الوعيد المنافى للكراهة ويؤيد المنع قوله الآتى ويفارق التهديد بذكر الوعيد قال شيخنا الشهاب أى المتوعد به (قوله والارشاد) نقل الكمال عن المصنف كلامين فى الفرق بينه وبين الندب فليتأمل ثانيهما مع تقييد الشارح فى شرح الورقات قول الورقات والمندوب ما يثاب على فعله بقوله امتثالا فان هذا التقييد لا يوافق هذا الثانى ثم رأيت العراقى قال عقب الفرق الذى ذكره الشارح هنا فلا ثواب فى الارشاد على المشهور وفرق بعضهم بين أن يأتى بالمرشد اليه بقصد امتثال الارشاد فيثاب ثواب الندب أو بقصد تحصيل المصلحة الدنيوية فلا يثاب أو بقصدهما فيثاب وهو دون القسم الاول اه وهذا موافق لما نقله الكمال ثانيا عن المصنف وماقبله موافق لما نقله عنه أولا (قوله كقولك لآخر عند العطش اسقنى ماء) قال الكمال انما يتمحض لارادة الامتثال اذا لم يكن هذا القول من السيد لعبده فان كان من السيد لعبده تصور أن يكون للوجوب بمعنى ترجيح الفعل المقتضى للمنع من الترك والندب بمعنى ترجيح الفعل من غير منع من الترك لا بمعنى الايجاب والندب اللذين هما نوعان من خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اه وفيه أمران * أحدهما انه يدل على ان الوجوب والندب يتحققان فى غير خطاب الشارع ويمكن تخالف معناهما ويناسبه الاستدلال السابق بكلام عمرو وغيره فى الكلام على عدم اشتراط الاستعلاء وعلى هذا فالثواب والعقاب الاخرويين لا يتعلقان بالوجوب والندب مطلقا وانما يتعلقان بهما اذا كانا فى خطاب الشارع وحينئذ فقد يشكل ما وقع فى الورقات وغيرها من تعريف الواجب بما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب بما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه من حيث عدم جمعهما فليتأمل ثم رأيت ما يأتى عن التلويح مما يفيد انقسام الوجوب الى لغوى وشرعى وأن الثواب والعقاب خاصة للثانى دون الاول وحينئذ ما فى الورقات وغيرها فى الوجوب الشرعى فليتأمل * والثانى ان هذا من حيث أمر السيد من حيث أمره لكنه اذا أمر عبده وجب عليه طاعته لان الشرع ورد بايجاب طاعته على عبده فيتحقق هناك وجوب بخطاب الشارع يثاب على فعله ويعاقب عقابا أخرويا على فعله وقد يتصور الندب أيضا الا يقال فليحمل ما قاله الكمال على ذلك لانا نقول يمنع منه قوله لا بمعنى الخ فليتأمل (قوله والاذن) أدرجه بعضهم فى قسم الاباحة قال الكمال وهو متجه اذا أريد بالاباحة رفع المنع من الفعل لا أحد الاحكام الخمسة الشرعية اه وفيه أمران * الاول انه قد يفهم منه ان الاباحة التى هى أحد الاحكام الخمسة لا تكون الا شرعية بمعنى ثابتة بخطاب الشارع لكن قياس ما قرره فى تمثيل ارادة الامتثال بقوله كقوله لآخر عند العطش اسقنى عدم انحصارها فى ذلك * الثانى انه قد يجعل الاذن أعم من الاباحة بان يكون عبارة عن رفع المنع من الفعل أعم من رفع المنع أيضا عن الترك كما فى الاباحة أولا فليتأمل (قوله والانذار نحو قل تمتعوا) لم يقل هنا ويصدق مع التحريم والكراهة كما قال فى التهديد فظاهره أنه لا يكون الا مع التحريم ولا يوقف فى ذلك على اختيار المصنف السابق فى التهديد (قوله أى التذليل والامتهان) بين به أن التسخير يطلق بهذا المعنى دفعا للاعتراض بان اللائق تسميته سخرية بكسر السين لان التسخير التعبير كما أوضح ذلك الحشمان (قوله والتكوين أى الايجاد عن العدم بسرعة) قال فى التلويح ذهب أكثر المفسرين الى أن

(والارشاد) واستشهدوا شهيدين من رجالكم والمصلحة فيه دنيوية بخلاف الندب وقدمه هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتى وقيل مشتركة بين الخمسة الاول فانه منها (وارادة الامتثال) كقولك لآخر عند العطش اسقنى ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبى سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش فى الصحفة كل مما يليك رواه الشيخان اما أكل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلى غيره مكروه ونص الشافعى على حرمته للعالم بالنهى عنه محمول على المشتمل على الايذاء (والانذار) نحو قل تمتعوا فان مصيركم الى النار ويفارق التهديد بذكر الوعيد (والامتنان) كلوا مما رزقكم الله ويفارق الاباحة بذكر ما يحتاج اليه (والاكرام) ادخلوها بسلام آمنين (والتسخير) أى التذليل والامتهان نحو كونوا قردة خاسئين (والتكوين) أى الايجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون (والتعجيز) أى اظهار العجز نحو فأتوا

هذا الكلام أى قوله أن يقول له كن فيكون مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى أنه حقيقة وأن الله تعالى أجرى سنته فى تكوين الاشياء أن يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا أزلى فلابد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك اﻫ وقوله والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول يتأمل مع قوله لكن المراد الكلام الازلى الخ الا أن يراد بالقول فى قوله فيحدث عقب هذا القول تعلق الكلام الازلى بالايجاد والتعلق حادث وكذا قوله بهذه الكلمة يراد بالكلمة تعلق الكلام الازلى لكن على هذا ربما لا يفارق الاول الذى ذهب اليه أكثر المفسرين فليتأمل وقوله لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل أى لانه اذا أريد بكن اللفظ فاللفظ حادث فكن المكون به الشئ لفظ حادث فهو شئ فيحتاج فى تكوينه الى لفظ آخر ويتسلسل وقول الشارح أى الايجاد عن العدم بسرعة ظاهر فى الاول (قوله والاهانة) قال شيخ الاسلام وضابطه ان يؤتى بلفظ يدل على الخير أو الكرامة ويراد منه ضده وبهذا فارق التسخير اﻫ (وأقول) بقى مفارقته الاحتقار وقد قال الاسنوى والفرق بينه يعنى الاحتقار وبين الاهانة أن الاهانة انما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك اجابته والقيام له ولا تكون بمجرد الاعتقاد والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد فى شئ أنه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال أهانه والحاصل ان الاهانة هو الانكار كقوله ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله بل ألقوا اﻫ وقضية فرقه أن الاحتقار أعم مطلقا من الاهانة وأن الاهانة تكون بغير اللفظ أيضا بخلاف ماذكره شيخ الاسلام فى ضابطها فليتأمل (قوله والتسوية) قال القرافى قلنا المستعمل ههنا فى التسوية هو المجموع المركب من صيغتين من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل فى التسوية فلا يصدق عليه أن المستعمل هو صيغة الامر من حيث هى صيغة الامر وهكذا قوله التمنى كقوله * الا أيها الليل الطويل ألا انجلى * المستعمل فى التمنى هو صيغة الامر مع صيغة ألا لا الصيغة وحدها اﻫ واعلم أنهم صرحوا بجعل التسوية من معانى الصيغة وبجعلها من معانى أو فيمكن أن يكون معنى لكل منهما بشرط مصاحبة الآخر وبه يجاب عن هذا الذى أورده القرافى وأما ما قاله فى التمنى فقد يمنع بان الصيغة وحدها قد تستعمل فى التمنى من غير توقف على صيغة الامر وان اتفق وجودها فى هذا المثال فليتأمل (قوله والدعاء الخ) قال شيخنا الشهاب فيه أن الامر اذا لم يشترط فيه علو ولا استعلاء فلم لا يكون هذا منه ويجاب بانهم لا يسمون بذلك أدبا مع البارى سبحانه اﻫ وما أجاب به صرح به القرافى حيث قال والدعاء أمر

(والاهانة) ذق انك أنت العزيز الكريم (والتسوية) فاصبروا أو لا تصبروا (والدعاء) ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق (والتمنى) كقوله ألا أيها الليل الطويل الا انجلى بصبح وما الاصباح منك بأمثل وابعد انجلائه عن المحب حتى كأنه لا طماعية فيه كان متمنيا لا مترجيا (والاحتقار) ألقوا ما أنتم ملقون اذ ما يلقونه من السحر وان عظم محتقر بالنظر الى معجز موسى عليه الصلاة والسلام (والخبر) كحديث البخارى اذا لم تستح فاصنع ما شئت أى صنعت

محقق لانه طلب جازم لمصلحة الفعل وانما يمتنع اطلاقه أدبا مع الله تعالى اه (وأقول) فى تحقق الجزم بل تحقق معنى الامر مطلقا فى الدعاء بحث تقدم فى قوله ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء فليتأمل (قوله بمعنى تذكير النعمة) اشارة الى أن المراد المعنى المجازى للانعام لا الحقيقى الذى هو اعطاء النعمة (قوله والتعجب) أى من المخاطب فالمراد التعجيب (قوله والجمهور قالوا هى حقيقة فى الوجوب فقط لغة الخ) فيه أمور * أحدها قال المصنف فى شرح المنهاج اجمعوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع المعانى التى أوردناها وانما الخلاف فى بعضها وقد اختلفوا فيه على مذاهب الخ وهذا يخالف ظاهر قول الشارح السابق فى أول المسئلة وقيل للاشتراك بين ما وردت له وتقدم أن الشارح اما أنه اقتصر على ظاهر المتن وأن ظاهره الاشتراك على هذا القيل بين الجميع أو انه رأى نقلا يوافقه ويخالف هذا الذى قاله المصنف * الثانى قال الكورانى فى شرحه ما نصه ثم قال المصنف ومن قال بالوجوب وهم الجمهور اختلفوا هل علم لغة أو شرعا أو عقلا والذى ذكره منقول عن القاضى أبى بكر ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع أو بالعقل فى غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو فى معنى صيغة افعل ونحوه لغة هل يختص بالطلب أم لا فلا وجه للتردد فيه اه (وأقول) حاصل اعتراضه كما ترى أن التردد فى أن كونها للوجوب باللغة أو بالشرع أو بالعقل ينافى أن وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أم لا وجوابه أما أولا فلا نسلم ان وضع المسئلة ما ذكر بل وضعها أن معنى صيغة افعل ماذا أعم من كونه لغة أولا واما ثانيا فكان منشأ هذا الاعتراض أنه توهم أن الطلب هو الوجوب ولم يدر أنه أعم من الوجوب فلا يمنع كون وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أولا التردد فى أن الوجوب الذى هو أخص من الطلب باللغة أو الشرع او العقل على ان قوله ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع او بالعقل فى غاية السقوط اذ وضع المسئلة الخ خطأ ظاهر اذ مدلول هذه العبارة كما ترى ان سقوط القول فى نفسه سببه كون وضع المسئلة ما ذكر مع وضوح انه لا ارتباط بين كون وضعها ذلك والقول بما ذكر وأن كون وضعها ذلك لا يمنع احدا من الذهاب الى ما ذكر وانما يمنع واضعها من حيث وضعها من أن يردد فيها بين المذكورات بناء على اتحاد الطلب والوجوب الذى توهمه فتأمل * الثالث ان المفهوم من كلام الشارح فى توجيه الاقوال ان حاصل الاول انها موضوعة فى اللغة للوجوب وأن ذلك اخذ من اهل اللغة حيث يحكمون باستحقاق المخالف للامر للعقاب لكن ان اريد بالعقاب عذاب الله تعالى ففيه أن اهل اللغة من حيث انهم اهل اللغة لا يعرفون استحقاق المخالف عذابه ولا يبنون امر اللغة على ذلك وان اريد اعم اشكل توجيه القول الثانى واشكل استناد المصنف فى اختياره الآتى الى ان كون الطلب الجازم متوعدا عليه انما استفيد من الشرع وان حاصل الثانى ان معنى الصيغة لغة انما هو مجرد الطلب وأن كون الوجوب معناها انما هو فى اوامر الشرع واوامر من أوجب طاعته وقضية ذلك أن استعمالها فى تمام معنى الوجوب من حيث خصوصه مجاز لغوى لانه غير معناها اللغوى وأن كون الوجوب معناها على الاول لا يتقيد بأوامر الشرع واوامر من اوجب طاعته ويؤيد ذلك ان الصفى الهندى لما اورد على بعض أدلة كونها حقيقة فى الوجوب قوله سلمنا ذلك لكنه يدل على ان امر الله تعالى يفيد الوجوب فلم قلت ان امر غيره تعالى يفيد أجاب

(والانعام) بمعنى تذكير النعمة نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم (والتفويض) فاقض ما أنت قاض (والتعجب) انظر كيف ضربوا لك الامثال (والتكذيب) قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين (والمشورة) فانظر ماذا ترى (والاعتبار) انظروا الى ثمره اذا أثمر (والجمهور) قالوا هى (حقيقة فى الوجوب) فقط (لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب) وجه أولها الصحيح عند الشيخ ابى اسحق الشيرازى أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلا بها العقاب والثانى القائل بانها لغة لمجرد الطلب وأن جزمه المحقق للوجوب بان يترتب العقاب على الترك انما يستفاد من الشرع فى أمره أو أمر من أوجب طاعته أجاب بان حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لايجابه على العبد مثلا طاعة سيده والثالث قال ان ما تفيده لغة من الطلب يتعين أن يكون الوجوب لان حمله على الندب يصير المعنى افعل ان شئت وليس هذا القيد مذكورا وقوبل بمثله فى الحمل على الوجوب فانه يصير المعنى افعل من غير تجويز ترك

عنه بانه لا قائل بالفصل وأن حاصل الثالث أنها موضوعة لغة للوجوب الا ان المستفاد من اللغة كونها للطلب واما كون ذلك الطلب هو الوجوب فهو امر يقضي به العقل وحينئذ فمعنى قول المصنف لغة اوشرعا أنها حقيقة في الوجوب في اللغة اوفي الشرع ومعنى قوله اوعقلا انها حقيقة في الوجوب في اللغة بحكم العقل اى العلم بانها لغة للوجوب طريقه العقل فليتأمل (قوله لانه المتيقن من قسمى الطلب) قال شيخنا الشهاب عليه منع ظاهر لان المتيقن هو مطلق الطلب لاخصوص أحد القسمين اه وقال الكمال بعد شرحه وقد عورض هذا الاستدلال من طرف القائل بالوجوب بان الموضوع للشئ محمول على الكامل منه الخ (وأقول) قد يرد على هذه المعارضة ان الحمل على الفرد الكامل ليس قاعدة متفقا عليها كما يعلم من التلويح وغيره بل وليست كلية فالاولى المعارضة بان الاذن في الترك أمر زائد لا دليل عليه فليتأمل (قوله والوجوب الطلب الجازم) هذا جواب سؤال مقدر كما بينه المحشيان (فان قلت) اذا كان الوجوب هو الطلب الجازم وجب على من اعترف بان الطلب الجازم مدلول الصيغة لغة كالمصنف ان يعترف بان الوجوب لغوى وان الصيغة حقيقة في الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة لان خاصة الشئ خارجة عن حقيقته فلا يضر عدم استفادتها من اللغة في كون الصيغة حقيقة في الوجوب فكيف صح للمصنف مع اعترافه بما ذكر أن يخالف في كون الوجوب لغويا (قلت) يمكن أن يقال ان الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذى من شأنه وصفته ترتب العقاب أى الطلب الجازم بهذا الاعتبار ولهذا قال امام الحرمين فان الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد وقال الشارح فيما سبق وان جزم به المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك اه ولا خفاء ان الطلب الجازم بهذا الاعتبار غير مدلول الصيغة لغة لان أهل اللغة من حيث انهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة على ان تصور كون الشئ لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشئ بدون خاصته فلا تكون خاصة له وحينئذ يختص كون الصيغة للوجوب على مختار المصنف كالقول الثانى بأوامر الشرع وأوامر من أوامره كأوامره كالسيد والزوج ويشكل القول الاول لان أهل اللغة من حيث انهم أهل اللغة لم يلاحظوا في الوضع ترتب العقاب كما تقدم ذلك ولهذا قال العلامة ابن جماعة هذا الاختلاف يعنى في أن دلالته على الوجوب بالوضع أو بالشرع كيف يستقيم وعند التحقيق من قال انه لغوى يقول هو الوجوب اللغوى لا الشرعى لان أهل اللغة لا يعرفون ذلك ومن قال انه شرعى يريد به الوجوب الشرعى قطعا وذلك أمر واضح محقق اه وقد يتوقف في أن أهل اللغة من حيث انهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في الوضع غاية الامر انهم لا يلاحظون العقاب المخصوص اى العقاب بالنار ولا يعتبرونه (فان قلت) هل يأتى ذلك على ان الواضع هو الله تعالى (قلت) نعم لان العرب بالاتفاق تعرف أوضاع اللغة وهم لا يعرفون المعنى الشرعى ولا يلاحظونه في استعمالات أوضاعها فلا يكون اللفظ موضوعا لغة للوجوب الشرعى (فان قلت) على مختار المصنف كالقول الثانى اذا استعملت الصيغة في معنى الوجوب هل تكون حقيقة لغوية أو مجازا (قلت) القياس ان تكون مجازا أما على القول الثانى فظاهر

(وقيل) هى حقيقة (فى الندب) لانه المتيقن من قسمى الطلب (وقال) أبو منصور (الماتريدى) من الحنفية هى موضوعة (للقدر المشترك بينهما) أى بين الوجوب والندب وهو الطلب حذرا من الاشتراك والمجاز فاستعمالها فى كل منهما من حيث انه طلب استعمال حقيقى والوجوب الطلب الجازم كالايجاب تقول منه وجب كذا أى طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما (وقيل) هى (مشتركة بينهما) وتوقف (القاضى) أبو بكر الباقلانى (والغزالى والآمدى فيها) بمعنى لم يدروا أهى حقيقة فى الوجوب أم فى الندب أم فيهما (وقيل) هى (مشتركة فيهما وفى الاباحة وقيل فى) هذه (الثلاثة والتهديد) وفى المختصر قول انها للقدر المشترك بين الثلاثة أى الاذن فى الفعل وتركه المصنف لقوله لا نعرفه فى غيره (وقال عبد الجبار) من المعتزلة هى موضوعة (للارادة) أى الامتثال وتصدق مع الوجوب والندب

لان الجزم عليه غير لغوى وقد استعملت فيه وأما على مختار المصنف فلانها موضوعة فى اللغة لمطلق الجزم وقد استعملت فى الجزم المخصوص اى الجزم الذى يترتب عليه العقاب وباعتبار ذلك الخصوص وهو امر زائد على مدلولها لغة فليتأمل ثم رايت فى التلويح أثناء كلام طويل مانصه فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى ثم قال ولا بأن أى ولا قائل بأن أوامر الشرع مجازات لغوية اه وفى حواشيه الخسروية مانصه ثم من المعلوم المكشوف ان أهل اللغة لا يفهمون من اضرب استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميز المصنف بين ما يفيده بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فأورد كلا فى باب فان استعمل أهل اللغة الامر وأرادوا هذا الخصوص كان استعمال العام فى الخاص بخصوصه فيكون مجازا قطعا فكيف يصح قوله ولا بأن أوامر الشرع مجازات لغوية اه ومنه أيضا يظهر أن قول القائل الاول ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلا للعقاب ان أراد العقاب بالنار فممنوع والا لم يثبت الوجوب الشرعى الذى الكلام فيه فليتامل (قوله المبتدا منه) أقول كان مراده بالمبتدا منه ماوقع منه باجتهاد وان كان بمنزلة الوحى اذ لا يقع منه خطأ أو لا يقر عليه (قوله وقيل بين الاحكام الخمسة) فيه خفاء بالنسبة للتحريم والكراهة لكن الاخذ بظاهره من طلب الكف عن الفعل كالصلاة فى ثوب حرير مما لا يعضده نقل ولا نقل وقال الكمال وجه افادتها التحريم يظهر بما قدمناه فى وجه استفادة النهى منها اه واشار الى ماذكره فى الكلام على قول المصنف فى أول المسئلة فقيل النفى للوقف حيث قال قال ابن برهان ذهب الشيخ وأصحابه الى أنها أى صيغة افعل بين الامر والنهى والتهديد والتعجيز والتكوين ثم قال وقوله بين الامر والنهى معناه والله أعلم ان النهى عن ضد المطلوب بصيغة افعل مستفاد بواسطتها فهو مدلول لها يحتمل لان يكون من معانيها ولولا ذكره التهديد لامكن حمل النهى فى كلامه عليه لان التهديد نهى مؤكد اه وقال شيخ الاسلام فى قوله وقيل بين الاحكام الخمسة أى بناء فى التحريم والكراهة وان لم يرادا فيما وردت له صيغة افعل على ان الامر بالشئ نهى عن ضده أو على ان الصيغة وردت للتهديد وهو يستدعى ترك الفعل المنقسم الى الحرام والمكروه اه (قوله والمختار وفاقا للشيخ أبى حامد الخ) قال الكورانى فى شرح هذا الكلام مانصه أقول مختار المصنف أن صيغة افعل ونحوه حقيقة فى الوجوب لغة وفاقا لمن ذكره واذا وردت هذه الصيغة من الشارع دلت على الوجوب وهذا بعينه هو مذهب الجمهور اذ لا معنى لقولهم ان الامر للوجوب الا ماذكره المصنف اذ لا وجوب الا بالشرع وتحقيقه ان صيغة افعل ونحوه تدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض هو المعرف بالوجوب الذى يعاقب على تركه ولا فائدة فى العدول عن قول الجمهور واما القول بانه عند الجمهور يحتمل ان يكون الوجوب المستفاد منها عقلا أو شرعا كما ذكره المصنف فى صدر البحث وما اختاره المصنف هو الطلب الجازم لغة وقد سبق منا هنا الابطال لذلك وأنه لا معنى له اذ الكلام فى مدلول صيغة الامر لغة ولهذا ترك المحققون ذلك الترديد اه فى النسخة

(وقال) أبو بكر (الابهرى) من المالكية (امر الله تعالى للوجوب وأمر النبى صلى الله عليه وسلم المبتدا) منه (للندب) بخلاف الموافق لامر الله أو المبين له فللوجوب أيضا (وقيل) هى (مشتركة بين الخمسة الاول) أى الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد (وقيل بين الاحكام الخمسة) أى الوجوب والندب والاباحة والتحريم والكراهة (والمختار وفاقا للشيخ أبى حامد) الاسفراينى (وامام الحرمين) انها (حقيقة فى الطلب الجازم) لغة فلا تحتمل تقييده بالمشيئة (فان صدر) الطلب بها (من الشارع أوجب) صدوره منه (الفعل) بخلاف صدوره من غيره الا من أوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق انها حقيقة فى الوجوب شرعا لان جزم الطلب على ذا الشرعى وعلى ذا لغوى واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع وقال غيره انه هو لاتفاقهما فى أن خاصة الوجوب من ترتب العقاب على الترك مستفادة من الشرع وعلى كل قول هى فى غير ماذكر فيه مجاز

الواقعة لى وفيها سقم (وأقول) قال المصنف فى شرح المنهاج عقب نقله عبارة امام الحرمين مانصه
وحاصل هذا الذى اختاره حمل الصيغة على الاقتضاء والطلب وقصارى المستفاد منها من جهة
اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب موعدا عليه شئ آخر ثابت فى اوامر الشرع بالدليل
الخارجى فالوجوب مستفاد بهذا التركيب بين اللغة والشرع فقد وافق القائلين بالوجوب
وان كان قد خالفهم فى هذا التركيب ثم قال ونقل المازرى فى شرح البرهان هذا الذى اختاره
امام الحرمين عن الشيخ أبى حامد الاسفراينى الى أن قال وهذا الذى اختاره أبو حامد وامام
الحرمين هو المختار عندنا فان الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو خارجى عنه ثم قال واعلم أن هذا
المذهب المختار مغاير للمذهبين اللذين حكيناهما عند حكاية القول بالوجوب فى أن ذلك هل
هو بالشرع أو باللغة فتصير المذاهب أربعة الوجوب بالشرع والوجوب باللغة والوجوب
بضم الشرع الى اللغة وعدم الوجوب فان قلت كيف يقال بان الوجوب مستفاد من وضع
اللغة قلت هو بعيد كما أشرنا اليه ولكنه مذهب مصرح به كما عرفت ثم نقل توجيهه بانه قد
ثبت فى اطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الامر عاصيا وتقريعه وتوبيخه بالعصيان
عند مجرد ذلك الامر ولا يستوجب التوبيخ الا تارك واجب فاقتضى ذلك دلالة الامر المطلق
على الوجوب الى أن قال عن القاضى فى اعتراض هذا التوجيه لسنا نسلم اطلاق اللغة
ما يقتضى أن مخالفة الصيغة المطلقة المعراة عن القرائن يسمى عاصيا ويستوجب التوبيخ
ونقول لهم بم تنكرون على من زعم أنهم وان وبخوا تارك الامتثال بسمة العصيان فانما وبخوه
عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الامر به دالة على اقتضاء الوجوب فليس عليكم أن
تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان فى الامر المجرد عن القرائن قال واسم الامر يصدق على المجرد
والمقترن فمن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف الى الصيغة المطلقة قال ثم نقول على وجه التنزل
لسنا نسلم أن تثبت سمة العصيان وصف ذم على الاطلاق اذ قد يرد ذلك فى غير موضع استحقاق
الذم فانك تقول أشرت على فلان بكذا فعصانى وعصى مشورتى وان لم تكن بمشورتك موجبا
على من أشرت عليه اهـ ولا يخفى عليك تصريح هذا الكلام ككلام الشارح بان معنى هذا
القول الذى اختاره المصنف هو أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجازم بل الطلب الجازم
الموعد عليه من الله تعالى باعتبار أنه موعد عليه منه وأنه لما كان المستفاد من الصيغة من
جهة اللسان انما هو بمجرد الطلب الجازم وأما كونه موعدا عليه الذى هو المحقق للوجوب فانما
استفيد من الشرع كان الوجوب مستفادا بالتركيب بين اللغة والشرع ومن هنا يتضح كل
الاتضاح الفرق بين هذا المختار وقول الجمهور لان كلا من الجزم والكون موعدا عليه انما
استفيد من الشرع على قول الجمهور بخلاف هذا المختار فان الجزم مستفاد عليه من اللغة
وأما قول الكمال عقب كلام قرره مانصه ويظهر منه أن محل الخلاف الوجوب بخاصته لا بمجرد
الطلب الجازم دون خاصته فلا ينافى ما قلناه من أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجازم بل
الطلب الجازم الذى له تلك الخاصة وباعتبارها وان كان قد يتوهم منه انه مجرد الطلب الجازم
واذا علمت ذلك علمت ما فى اعتراض الكورانى المذكور فقوله مختار المصنف ان صيغة افعل
ونحوه حقيقة فى الوجوب لغة قلنا هذا ليس بصحيح لما تبين من أن الوجوب على مختاره مستفاد

من

من التركيب بين اللغة والشرع فكيف تكون صيغة افعل حقيقة فى الوجوب لغة مع عدم
استقلال اللغة بافادة معنى الوجوب بل الوجه أنها اذا استعملت فى تمام معنى الوجوب كانت
مجازا لغويا كما ذكرناه فيما سبق ويؤيده ما تقدم عن حواشى التلويح وقوله وهذا يبينه مذهب
الجمهور قلنا ممنوع لما ظهر من الفرق بينهما وتصريح المصنف بتغايرهما وقوله اذ لا معنى
لقولهم ان الامر للوجوب الا ما ذكره المصنف ان أراد به أن معنى الصيغة لغة وشرعا عندهم
هو معناها عنده كذلك فقد تبين أنه ليس الامر كذلك وأن مذهبه فى معناها مغاير لمذهبهم فيه
وان أراد شيأ آخر فليس الكلام فيه وقوله اذ لا وجوب الا بالشرع لا يجدى شيأ لانه مع تغاير
مذهبه ومذهبهم على الوجه الذى بيناه لم يكن الوجوب على كل منهما الا بالشرع أما على مذهبه
فلان الكون موعدا عليه المعتبر فى معنى الوجوب كما علم مما تقدم ليس الا بالشرع وأما على
مذهبهم فلذلك ولكون الجزم شرعيا أيضا فكون الوجوب لا يكون الا بالشرع لا يقتضى
توافق مذهبه ومذهبهم ولا دلالة له على ذلك على أن نسبة كون الوجوب بالشرع الى الجمهور
لا يوافق المتن اذ قضيته أن الجمهور مختلفون فى أنه بالشرع أو غيره وقوله وتحقيقه الخ يرد عليه
وراء اقتضائه أن تمام معنى الوجوب لغوى ألا ترى الى قوله يدل على الطلب الجازم لغة وذلك
الطلب الجازم الى قوله هو المعرف بالوجوب وذلك خلاف مذهب الجمهور من أنه شرعى أن
قوله وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض هو المعرف بالوجوب الذى يعاقب على تركه ممنوع
عند المصنف على مختاره بل الطلب الجازم أعم من الوجوب اذ الوجوب الطلب الجازم مع
زيادة قيد الكون موعدا عليه وباعتبار ذلك كما تقدم بيانه أخذا من شرح المنهاج للمصنف
وقوله ولا فائدة فى العدول الخ يرده أنه ظهرت الفائدة بظهور تغاير المذهبين وقوله وأما القول
بان عند الجمهور الى قوله اذ الكلام فى مدلول صيغة الامر لغة يرده أن قوله وقد سبق منا هنالك
بطلان ذلك اشارة الى ما حكيناه عنه فيما تقدم من قوله ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع
أو بالعقل فى غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو فى معنى صيغة افعل ونحوها لغة اه وقد سبق
منا بيان بطلانه فيبطل ما بناه هنا عليه من هذا الاعتراض فليتأمل نعم لنا اشكال فى مختار
المصنف وهو أنه ان أراد بالتركيب الذى ادعاه ان الطلب الجازم الذى هو جزء الوجوب
المركب غير مستفاد من الشرع وانما استفيد من اللغة فهو مشكل والظاهر انه ممنوع بل كما
استفيد التوعد من الشرع استفيد منه أيضا الطلب وجزمه بل لا تتصور افادته التوعد بدون
افادته الطلب الجازم المبنى عليه ذلك التوعد وان أراد انه أيضا مستفاد من الشرع فلا حاجة
الى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بتمامه مستفاد من الشرع وغاية الامر أن
جزأه مستفاد من اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم الا أن يجاب بان المراد أن
الشارع لم يتصرف فى هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وانما استعملها فيه على قانون اللغة
فافادتها الطلب الجازم انما هو باعتبار اللغة ولا يخفى اشكاله أيضا اذ يلزم عليه استعمال اللفظ
فى معنى مركب مستندا فى استعماله بالنسبة لبعض منه الى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر الى
الشرع ولا نظير له ويلزم ان لا تكون الصيغة حقيقة فى معنى الوجوب لا لغة ولا شرعا اذ معناه
ليس بتمامه لغويا ولا شرعيا فليتأمل * واعلم ان الوجه فى المقام انقسام الوجوب الى لغوى

وشرعي بمعناهما المتقدم عن التلويح وأن الصيغة حقيقة لغوية بالنسبة الى الاول وشرعية بالنسبة الى الثانى وقضية ذلك انها بالنسبة اليه من المنقولات الشرعية وعلى هذا يحمل قوله فان صدر من الشارع أوجب الفعل أى لان الصيغة منقول شرعى الى وجوب الفعل وجوبا شرعيا (قوله وفى وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام) قال الكورانى وفى شرحه أى المتن ان الاصح يجب اعتقاد الوجوب كما فى العام يجب اعتقاد عمومه وفيه نظر لان الخلاف فى العام انما ذكره المحققون فى الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص قال صاحب التلويح حكم العام التوقف فيه عند عامة الاشاعرة حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله اللفظ قطعا ويقينا عند مشايخ العراق من الحنفية وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى فاذا كان تناوله ظنا عنده فكيف يجب اعتقاد عمومه وكذلك حمل الامر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو شأن الحقيقة مع أن المجاز علته التبادر الى الفهم قبل الفحص عن الصارف ولا شك ان الظهور انما يفيد الظن لا الاعتقاد فالحق ان يقال يجب حمله على الوجوب لا أنه يجب اعتقاد الوجوب اه فى النسخة الواقعة لى مع اصلاح لبعضه بمراجعة التلويح وآخر ما نقل عن التلويح هو قوله وهو مذهب الشافعى وعقبه فى التلويح بقوله والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد اه (وأقول) قال امام الحرمين فى البرهان ما نصه اذا وردت الصيغة الظاهرة فى اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفى من أئمة الاصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقده فذاك وان تبين الخصوص تغير العقد وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد ونحن نقول لمن ينتحل هذا المذهب أيجوز أن يتبين الخصوص بالآخرة فان قال لا فقد ردّ ورود الخصوص متأخرا محالا اذا ويتصل القول فى ذلك بالرد على الذين أوجبوا اتصال البيان بورود الخطاب وأبو بكر هذا من الرادين على هؤلاء فى تصانيفه وان زعم صاحب هذا المذهب ان تبين الخصوص ممكن فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الامر على خلاف ما يجزم به العقد به والتردد والجزم متناقضان والذى يكشف الغطاء عن هذه المسئلة ان المتعبد قبل أن ينجز العمل يتردد وقد يغلب على ظنه العموم لظهور اللفظ فى اقتضائه الى آخر ما أطال به وقد نقل ذلك عنه وأقره عليه من بعده من المحققين بعضهم بلفظه كالاصفهانى فى شرح المحصول وبعضهم بمعناه كالقرافى فى شرح المحصول وكالمصنف فى شرح المنهاج فقد اتفق الامام ومن تبعه على منع تصور حصول الاعتقاد الجازم بالعموم بل افادت عبارة الامام أيضا دون عبارة من نقل عنه بالمعنى منع تصور حصول الظن أيضا كما يدرك كلياً ألا ترى الى قوله يتردد وقد يغلب على ظنه العموم ولا شبهة فى أنه لا محيص عن ذلك اذ الجزم مع احتمال المخصص محال وكذا الظن كليا مع قوة الاحتمال وتعارض القرائن فى بعض المواضع وحينئذ يشكل تصحيح الشارح وجوب اعتقاد العموم سواء أراد بالاعتقاد الاعتقاد الجازم او مجرد الظن الذى هو الادراك الراجح وتعذر الكورانى فى التنظير فيه الا أن ما اقتضاه كلامه من حصول الظن كليا ممنوع لما بيناه وأما توجيه الكمال لما صححه الشارح

(وفى وجوب اعتقاد الوجوب) فى المطلوب بها (قبل البحث) عما يصرفها عنه ان كان (خلاف العام) هل يجب اعتقاد عمومه حتى يثبت قبل البحث عن المخصص الاصح نعم كما سيأتى

بانه مأخوذ من قول المصنف فيما يأتى ويتمسك بالعام الخ وان لم يكن فى عبارة المتن هنالك تصريح
بوجوب اعتقاد العموم لان التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم ففيه نظر لا يخفى مما تقرر وما
ادعاه من الفرعية ممنوع ومما يؤيد منعه قول التلويح السابق حتى يفيد وجوب العمل دون
الاعتقاد (لا يقال) لا اشكال على الشارح ولا مخالفة فى كلامه لما قاله الامام وموافقوه
لان كلامهم فى اعتقاد ارادة العموم من اللفظ وكلامه فى ثبوت العموم للفظ ولا شك فى ثبوته للفظ
سواء أريد منه أم لا (لانا نقول) هذا لا يصح ان يكون محل نزاع كما لا يخفى فتعين ان يريد اعتقاد
ارادة عمومه نعم لا اشكال فى الحقيقة على الشارح بل على المصنف لان تصحيح الشارح على لسان
المصنف وحكاية لمقتضى عبارته لان احالة المصنف وجوب اعتقاد الوجوب على مسئلة العام
تقتضى ان مراده فيها وجوب اعتقاد العموم لانه المناظر لما هنا ويمكن ان يجاب بحمل
الكلام على حذف المضاف أى اعتقاد اعتبار عمومه وثبوت حكمه بحسب الظاهر حيث
لم يظهر صارف عنه لظهور انه مع ظهوره لا يعتقد بالعموم وحاصله انه يجب عند انتفاء ظهور
الصارف المذكور اعتقاد اعتبار العموم وثبوت حكمه بحسب الظاهر ليتأتى التمسك والعمل
به لان العموم هو المعنى الاصلى الحقيقى قطعا للفظ فيجب اعتباره حيث لم يظهر الصارف عنه
ومن هنا تظهر الفرعية التى ادعاها الكمال اذ ما لم يعتقد اعتبار العموم لا يمكنه التمسك به
فوجوب التمسك به كما هو المراد كما هو ظاهر يتوقف على وجوب اعتقاد اعتبار عمومه (لا يقال)
كيف يحصل الاعتقاد المذكور مع احتمال توقف الاعتبار على البحث (لانا نقول) هذا الاحتمال
غير معتبر عند هذا القائل لما قام عنده من أدلة عدم التوقف كظهور اللفظ فى العموم مع كون
الاصل عدم المخصص كما فى سائر الفروع فانه يحصل للمجتهد الظن فيها من الدليل مع مشروطية
اعمال ذلك الدليل عند غيره الا بقول هو به عما هو مفقود فيه ويجرى نظير هذا الجواب
وما يتعلق به فيما هنا من اعتقاد الوجوب فالمعنى انه يجب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت
حكمه بحسب الظاهر حيث لم يظهر صارف عنه لانه الحقيقة والاصل عدم الصارف عنها
ولعمرى انه جواب حسن قريب يمكن حمل كلام الصيرفى عليه فيندفع عنه تشنيع الامام
وموافقيه فليتأمل واذا علمت ذلك علمت جواب ما أورده الكورانى وما فى كلامه فقوله انما
ذكره المحققون فى الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص قلنا لو سلمنا هذا الحصر بالنسبة
لجميع المحققين لكن ذكرهم له بالنسبة للحمل أى لوجوبه فانه مراد القائل بالحمل قطعا اذ لا
يجوز عنده اخراج شئ من الافراد عن الحكم كما لا يخفى لكن ذكرهم له يستلزم ثبوته بالنسبة
لوجوب اعتقاد اعتبار العموم اذ لا يتأتى مع عدم وجوب اعتقاد اعتباره وجوب الحمل على
العموم كما هو ظاهر بل لو سلم عدم استلزامه ثبوته بالنسبة لما ذكر لم يدفع ذلك ما قاله الشراح
لجواز ان يكون غير المحققين ذكروا مسئلة الاعتقاد أيضا فتبعهم الشراح والتعويل على قول
غير المحققين واقع كثيرا فى سائر العلوم خصوصا فى كلام الفقهاء ونحوهم كما لا يخفى على انه متى
سلم لمثل الكورانى ان من رسمهم بالمحققين هم جميع المحققين وان جميع من عداهم خارج عن
المحققين وقوله قال صاحب التلويح الى قوله ولا شك ان الظهور انما يفيد الظن قلنا هذا مسلم
فى العموم بحسب نفس الامر اما بحسب الظاهر والحكم كما هو المراد فالظهور يفيد اعتقاده

بل العلم به للقطع بان من لا يوجب البحث فليس حكم الله عنده فى الظاهر الا العمل بالعموم ونظير ذلك ما قاله السيد وغيره فى تعبيرهم فى حد الفقه بالعلم بالاحكام مع انه ظن المجتهد حيث قالوا ما ملخصه ان المجتهد اذا ظن ان كذا حكم الله فى الواقع علم قطعا انه حكمه بحسب الظاهر فى حقه وحق مقلديه على انه يجوز أن يراد بالاعتقاد ما يشمل الظن فلا اشكال مطلقا وقوله فالحق أن يقال يجب حمله على الوجوب لانه يجب اعتقاد الوجوب قلنا قد تبين ان المراد وجوب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت مقتضاه بحسب الظاهر ولا اشكال عليه على انه يرد على ما زعم انه الحق انه لا معنى للحمل على الوجوب الا اعتقاد الوجوب فما زعم انه الحق هو عين ما منعه من حيث لا يدرى قال القرافى فى شرح المحصول البحث الثانى عشر فى الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فانها تلتبس على كثير من الناس الى ان قال واما الاستعمال فهو اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه ومعنى قول العلماء ان الشافعى رضى الله عنه حمل قوله تعالى يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء على الاطهار أى اعتقد انها مراد الله من الآية وان أبا حنيفة رضى الله عنه حمل الآية على الحيض أى اعتقد انها مراد الله تعالى منها فيؤول الحمل الى دلالة اللفظ اه وقال قبل ذلك البحث الحادى عشر فى الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ أول ما سمعت هذه العبارة من الشيخ شمس الدين الخسروشاهى وكان يقول هذا الموضع خفى على الامام فخر الدين وحصل بسبب التباسه عليه خلل كثير فى كلامه ثم انى أنا بعد ذلك تصفحت المواضع التى وقع فيها الخلل فى المحصول فوجدتها نحوا من ثلاثين موضعا سيقع التنبيه عليها فى مواطنها ودلالة اللفظ هى ما تقدم بيانه على اختلاف تلك الطرق الثلاث وانفرع على أحدها يتجه الفرق ويقرب البحث واسكن الدلالة فهم السامع وأما الدلالة باللفظ فهى استعمال اللفظ اما فى موضوعه وهى الحقيقة أو فى غير موضوعه لعلاقة بينهما وهى المجاز واما استعماله لغير علاقة قال العلماء هو وضع مستأنف من ذلك المستعمل كما اذا قال اسقنى كوزا أو اسقنى الماء ويريد بذلك طلاق امرأته وهذه الباء فى قولنا الدلالة باللفظ باء الاستعانة لان المتكلم استعان بلفظه على افهامنا ما فى نفسه كما نستعين بالقلم على الكتابة والقدوم على النجارة اذا تقرر ضابط الحقيقتين فيقع الفرق بينهما فى خمسة عشر فرقا أحدها ان دلالة اللفظ صفة السامع والاخرى صفة المتكلم وثانيها ان دلالة اللفظ محلها القلب لانه موطن العلوم والظنون والاخرى محلها اللسان وقصبة الرئة وثالثها ان دلالة اللفظ علم أو ظن والاخرى أصوات منقطعة الى ان قال وثالث عشرها ان دلالة اللفظ حقيقة واحدة لا تختلف فى نفسها الا انها اما علم أو ظن وهما أبدا الدهر على حالة واحدة والدلالة باللفظ وهى استعماله تختلف فتارة يجب فى الاستعمال تقدم خبر المبتدا وتارة لا يجب وتارة يجب تقديم الفاعل وتارة لا يجب الى غير ذلك من اختلاف أوضاع اللغة العربية والعجمية والعرفية الى آخره انتهى (فان قلت) لعله أراد بالحمل معنى آخر صحيحا (قلت) لا يظهر له هنا معنى صحيح ومن ادعى ذلك فعليه البيان فان قلت يمكن ان يراد به العمل بمعنى الاتيان بالواجب قلت لا وجه لارادة هذا فى المقام كما هو ظاهر فليتأمل (قوله أى افعل) اشارة الى ان المراد الامر اللفظى قال شيخنا الشهاب بقرينة

(فان ورد) الامر أى افعل

الورود انتهى (وأقول) انما يظهر كون الورود قرينة لو كان اتصاف اللفظي به حقيقة دون النفسي وفيه نظر اذ كل منهما من المعاني وهي لا توصف به حقيقة ولهذا قال الشارح في شرح قول المصنف وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا فوضع ما نصه و وصف النفسي بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع انتهى الا ان تكون القرينة باعتبار شيوع اللفظي واقوى من ذلك الاستدلال بقوله فللاباحة وقوله للوجوب اذ النفسي الذي هو الاقتضاء لا يكون للاباحة اذ لا اقتضاء فيها ولا يكون للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب اذ الاقتضاء الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول وذكر الكمال فائدة لقوله أي افعل لامانع من أراد تمام ما قلناه فليتأمل (قوله بعد حظر) ظاهر اقتصارهم على الحظر عدم جريان هذا الخلاف في وروده بعد نهي التنزيه بل يتفق حينئذ على انه للوجوب على أصله (قوله قال الامام أو استئذان) هذا لا ينافي قول الامام بالوجوب مع ابي الطيب وغيره كما يأتي لان المقصود بهذا ان الامام جعل ما بعد الاستئذان من محل الخلاف أيضا وعبارته الامر الوارد عقب الحظر والاستئذان للوجوب خلافا لبعض أصحابنا ثم رأيت الزركشي وغيره نبهوا على ذلك (قوله فللاباحة الخ) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب هذا يكون مقيدا لما سبق من انها حقيقة شرعية في الوجوب فقط الا ان يقال انها هنا حقيقة شرعية أو عرفية انتهى وقوله مقيدا لما سبق أي بناء على موافقة هذا القائل على ما سبق والا لم يتأت التقييد وقوله الا ان يقال الخ كان مراده منه الجمع بين هذا وما سبق وعدم التقييد بأن الذي سبق ان الصيغة حقيقة لغوية في الوجوب فقط والذي هنا حقيقة شرعية أو عرفية في الاباحة وفيه نظر لان ما سبق لم ينحصر في القول بانه في الوجوب حقيقة لغوية هذا وقد بين الكمال ان المراد انها هنا حقيقة شرعية واستدل على ذلك من كلامهم * والثاني قال الصفي الهندي اختلفوا في الامر الوارد بعد الحظر فالجمهور على انه لا أثر لتقدم الحظر وان الامر في اقتضاء مقتضاه من الوجوب أو الندب أو غيرهما بعده كما هو قبله ومنهم من قال ان تقدم الحظر قرينة صارفة له عن مقتضاه الى الاباحة وان كان قبله مقتضيا للوجوب ومنهم من فصل وقال ان كان الحظر السابق عارضا لعلة عرضت وعلقت الصيغة بزوال تلك العلة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة التي دفت فالآن فادخروها فعرف الاستعمال يدل على انه لرفع ذلك الحظر السابق فقط فيرجع حكمه الى ما كان قبل الحظر من أباحة أو ندب أو ايجاب وان احتمل ان يكون مقتضيا لمقتضاه من ايجاب أو ندب نظرا الى الوضع وان لم يكن كذلك فالصيغة مبقاة على مقتضاها على ما كانت قبله ان كانت للوجوب فللوجوب وان كانت للندب فللندب وان كانت مترددة بينهما فكذلك لكن القائلون بالتوقف كالغزالي زادوا ههنا احتمال الاباحة فان الصيغة عندهم لم تكن محتملة لها قبله وقالوا قرينة سبق الحظر ترجح احتمال الاباحة وان لم تعينه انتهى واعلم ان ما رجحه المصنف من الاباحة يشكل بما اشتهر من قاعدة ما كان ممتنعا اذا جاز وجب وربما عبر بأنه اذا جاز صدق بالواجب فانه لزم على ما رجحه ان الممتنع جاز ولم يجب لشمول الجواز بعد المنع للامر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان ما نحن فيه محله اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر

(بعد حظر) متعلقه (قال الامام) الرازي (او استئذان) فيه (فللاباحة) حقيقة لتبادرها الى الذهن في ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة الحقيقة

وتلك القاعدة اذا ورد جواز شئ هو محظور اذ هذا لا يقتضى معنى فارقا بينهما بل قد يقال
ورود صيغة افعل بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لانه اذا اقتضى ورود
الجواز بعد الحظر الوجوب فاقتضاء الصيغة الموضوعة للوجوب أولى ولان ما نحن فيه محله اذا
كان الحظر السابق منصوصا عليه بعينه وتلك القاعدة اذا لم يكن منصوصا عليه بعينه كالختان
فان قطع القلفة لم يقع نص على تحريمها بعينها بل دخل تحريمها تحت تحريم قطع عضو الانسان
مثلا لان المصنف صرح بان من افراد تلك القاعدة أكل الميتة مع أن حرمتها منصوصة بعينها
فالموافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور كما تقدم فى كلام الصفى وقد
عبر المصنف فى منع الموانع عن تلك القاعدة بعبارات فقال فصل وسألتم عن قاعدة كون الشئ
ممنوعا لو لم يجب ونقضتموها بسجود السهو قال واعلموا ان هذه القاعدة شهيرة فى المذهب معزوة
الى أبى العباس بن سريج ثم قال وقد تكلمنا عليها طويلا فى كتاب الاشباه والنظائر وملخص
ما قلنا انه نقل عن أبى العباس ما تحرير العبارة عنه ان يقال ما لا بد منه لا يترك الا لما لا بد منه وما
اعتقد ان أبا العباس نص على هذه القاعدة وانما تلقفت من كلامه فى مسئلة الختان وذكرها
الشيخ أبو اسحق فى المهذب والتنبيه والغزالى والكيا الهراسى وغيرهم بعضهم فى مسئلة سجود
التلاوة وبعضهم فى مسئلة الختان وربما عبر عنها بعضهم بان ما جوازه لو لم يشرع لم يجز دليل على
وجوبه وبان الواجب لا يترك بسنة قال أرباب هذه القاعدة وقد ظهر تأثير هذا الكلام فى
مسائل منها قطع اليد فى السرقة فانه لو لم يجب لكان حراما وكذلك اقامة الحدود على ذوى
الجرائم ومنها انه يجب على المضطر أكل الميتة فى الاصح وأطال الكلام فى ذلك بما يتعين
استفادته ثم قال وقد بينت فى كتاب الاشباه والنظائر ان القاعدة منقوضة بسجود التلاوة عندنا
وسجود السهو وزيادة ركوع فى الخسوفين والنظر الى المخطوبة والكتابة فانها لا تجب وان
طلبها العبد المكتوب على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها ممنوعة لان السيد لا يعامل عبده
الى آخر ما ذكره علاوه وهم فى معرفة هذه القاعدة واعلم ان مما يقوى الاشكال ان المصنف
أشار فى شرح المنهاج فى بعض هذه الامثلة التى جعلها فى منع الموانع من تلك القاعدة الى انها
مما نحن فيه حيث قال فائدة وقد عرفت الخلاف فى الامر الوارد بعد الحظر هل يدل على
الوجوب أو الاباحة ويضاهيه مسائل منها الكتابة فهى مستحبة وان كانت واردة بعد حظر
وعن صاحب التقريب حكاية قول انها تجب بطلب العبد ومنها النظر الى المخطوبة بعد العزم
على نكاحها مستحب وفى وجه هو مباح بمجرد الامر به فى قوله صلى الله عليه وسلم للمغيرة بن
شعبة انظر اليها فانه أحرى ان يؤدم بينكما أى يجعل بينكما المودة وارد بعد الحظر وهو تحريم
النظر للاجنبيات عند خوف الفتنة ومنها اذا قال لعبده اتجر فصار مأذونا له ويجب عليه امتثال
أمر سيده وهو أمر وارد بعد حظر وهو الحجر على العبد فى التصرف فى مال سيده والله أعلم انتهى
وسياتى أوائل كتاب السنة ان من أمارات الوجوب كون الفعل ممنوعا منه لو لم يجب كالختان
والحدلان كلا منهما عقوبة وانه قد يتخلف الوجوب مع هذه الامارة لدليل كما فى سجود السهو
وسجود التلاوة فى الصلاة انتهى (قوله وقال القاضى أبو الطيب الى قوله للوجوب) فيه
أمران * الاول ان الوجوب هو المنقول عن الجمهور كما تقدم فى كلام الصفى والموافق لقاعدة

(وقال) القاضى (أبو الطيب)
(و) الشيخ أبو اسحق
(الشيرازى) أبو المظفر
(والسمعانى والامام) الرازى
(للوجوب) حقيقة كما فى
غير ذلك وغلبة الاستعمال
فى الاباحة لا تدل على
الحقيقة فيها (وتوقف امام
الحرمين) فلم يحكم باباحة
ولا وجوب ومن استعماله
بعد الحظر فى الاباحة فاذا
حللتم فاصطادوا فاذا قضيت
الصلاة فانتشروا فى الارض
فاذا تطهرن فأتوهن وفى
الوجوب واذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين
اذ قتالهم المؤدى الى قتلهم
فرض كفاية

ما كان ممنوعا منه اذا جاز وجب كما تقدم أيضا لان الجواز صادق بالجواز المستفاد من صيغة افعل وعلى القول الاول تختص القاعدة بجواز لم يستفد من صيغة افعل * والثانى ان تقريرهم هذا الخلاف كالصريح فى ان الصيغة مع كونها حقيقة فى الوجوب محمولة عليه وان الغلبة المذكورة التى اعترف بها القائل بالوجوب كما صرح به قول الشارح وغلبة الاستعمال فى الاباحة الخ لا يعارض الوجوب ولا يصرف عنه وحينئذ فللفظ عند هذا القائل معنى حقيقى وهو الوجوب ومعنى مجازى غالب وهو الاباحة فكان ينبغى أن يجرى هذا الخلاف السابق فى قول المصنف وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة أى بأن غلب استعمال المجاز عليها ثالثها المختار مجمل انتهى أى والاول ان الحمل على الحقيقة أولى لاصالتها وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه والثانى ان الحمل على المجاز أولى لغلبته وبه قال أبو يوسف الا أن يكون القائلون بالوجوب هنا من القائلين بقول أبى حنيفة فيما سبق ويمكن أن يجاب بالفرق بين المسئلتين بان ما سبق مفروض فيما اذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ فى أحد المعنيين حقيقيا وفى الآخر مجازيا وما هنا مفروض فيما اذا اتحد المعنى وكان استعماله فى ايجابه حقيقيا وفى اباحته مجازيا فتأمله على انه يحتمل ان تسليمهم الغلبة مبنى على التنزل والا فقد منع القائلون بالوجوب تبادر الاباحة من الصيغة التى استدل به القائلون بالاباحة فانهم استدلوا بان السيد أو الوالد اذا منع عبده أو ولده عن شئ ثم قال له افعل ذلك الشئ تبادر الى الفهم منه الاباحة وهو دليل الحقيقة فيكون حقيقة فيه وهو المطلوب فاجاب القائلون بالوجوب بانا لا نسلم ان الفهم يتبادر الى الاباحة على الاطلاق بل لو تبادر اليها فانما يتبادر لولا القرينة الا ترى انه لو كانت القرينة منتفية لم يتبادر الفهم الى الاباحة كما لو كان السيد منع عبده عن الاكتساب لمصلحة ثم أمره فانه لا يفيد الاباحة بل يفيد الوجوب وكذلك لو قال الاب لابنه اخرج الى المكتب بعد منعه منه لمصلحة فانه يتبادر منه الى الفهم ما يتبادر منه قبل الحظر انتهى فلو سلموا غلبة الاستعمال فى الاباحة حقيقة لكان ينبغى ان يسلموا التبادر لان الغالب هو المتبادر من اللفظ وفى قولهم بل لو سلم التبادر فانما يتبادر لولا القرينة دفع لما يتوهم من اثبات الاباحة بالمتبادر وذلك لان التبادر الذى تعرف به الحقيقة هو التبادر من غير قرينة فليتأمل (قوله واما بعد الاستئذان فكان يقال لمن قال أأفعل كذا افعله) هذا صريح فى تصوير المسئلة بمجرد صدور افعل بعد الاستئذان وان لم يتوسط بينهما اذن وهو الظاهر واما قول الاصفهانى فى شرح المحصول ما نصه وقول المصنف يعنى الامام بعد الاستئذان أى والاذن أى استأذن فاذن له ثم أمره بالمأذون فيه انتهى ففيه نظر (قوله أى لا تفعل) اى بدليل قوله للتحريم وقوله للكراهة والا فالقال انه التحريم أو الكراهة هو بدليل وقيل للاباحة أى الامر النفسى لا يتصور أن يكون للاباحة لانه طلب الكف والطلب لا يكون اباحة (قوله بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على الوجوب انه بعد الندب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لانه الاصل (قوله وفرقوا الخ) كأن المراد ان المقصود بالذات من النهى دفع المفسدة ومن الامر تحصيل المصلحة والا فدفع المفسدة يتضمن تحصيل المصلحة وبالعكس فليتأمل (قوله مسئلة الامر لطلب الماهية لا لتكرار ولا لمرة الخ) قال المصنف فى شرح المنهاج فائدة استحباب اجابة المؤذن هل هو مختص بالمؤذن الاول حتى لو

واما بعد الاستئذان فكان يقال لمن قال أأفعل كذا افعله (اما النهى) أى لا تفعل (بعد الوجوب فالجمهور) قالوا هو (للتحريم) كما فى غير ذلك ومنهم بعض القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحة وفرقوا بان النهى لدفع المفسدة والامر لتحصيل المصلحة واعتناء الشارع بالاول أشد (وقيل للكراهة) على قياس ان الامر للاباحة (وقيل للاباحة) نظرا الى ان النهى عن الشئ بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه (وقيل لاسقاط الوجوب) ويرجع الامر الى ما كان قبله من تحريم أو اباحة لكون الفعل مضرة أو منفعة (وامام الحرمين على وقفه) فى مسئلة الامر فلم يحكم هنا بشئ كما هناك * (مسئلة الامر) أى افعل (لطلب الماهية لا لتكرار ولا لمرة والمرة ضرورية) اذ لا توجد الماهية باقل منها

فيحمل عليها (وقيل المرة مدلوله) ويحمل على التكرار على القرائن بقرينة (وقال الاستاذ) ابو اسحق الاسفراينى (و) ابو حاتم (القزوينى) فى طائفة (التكرار مطلقا) ويحمل على المرة بقرينة (وقيل) التكرار (ان علق بشرط أو صفة) أى بحسب تكرار المعلق به نحو وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تتكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما فى أمر الحج المعلق بالاستطاعة فان لم يعلق الامر فللمرة ويحمل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى انه مشترك بينهما أو لاحدهما ولا نعرفه قولان فلا يحمل على واحد منهما الا بقرينة ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة أو فى أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه أو هو التكرار لانه الاغلب أو المرة لانها المتيقن أو فى القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو الاول الراجح ووجه القول بالتكرار فى المعلق ان التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر بتكرر علته ووجه ضعفه ان التكرار حينئذ ان سلم مطلقا أى فيما اذا ثبتت علية المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الامر ثم التكرار عند الاستاذ وموافقيه حيث لا بيان

مع ثانيا فلا يجب اجابته يظهر تخريج المسئلة على ان الامر هل يقتضى التكرار وقد حكى النووى فى شرح مسلم عن حكاية القاضى عياض اختلاف العلماء فى هذه المسئلة وقد حكى بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام انه قال يجب كل واحد بتعدد السبب انتهى كلام المصنف (وأقول) هذا من التعليق بشرط لان عبارة الحديث اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول واعلم انه جزم البيضاوى تبعا لما اختاره الامام الرازى فى المعلق من انه لا يقتضى التكرار من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لان ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة يفيد علية ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيلزم تكرر الحكم بتكرر ذلك لتكرر الحكم بتكرر علته وأورد عليه انه لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قمت فانت طالق وليس كذلك وأجيب بان هذا التعبير دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعى وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم فى أحكام الله تعالى انتهى فليتأمل هل يرد على هذا التعليل وقوع الطلقة الواحدة واعلم أيضا ان كلام الشارح صريح فى شمول محل الخلاف لما اذا ثبتت العلية من خارج واما تخصيص الآمدى وابن الحاجب الخلاف بما لم تثبت عليته كالاحصان والا تكرر الحكم بتكرر علته اتفاقا فقال الاسنوى والمصنف انه مناف لكلام الامام زاد المصنف والبيضاوى (قوله فيحمل عليها) أى على المرة فمعنى ان المراد على الماهية فى ضمن المرة وعلى المرة لوجود الماهية فى ضمنها الموافق قوله لطلب الماهية ويشير الى ذلك قوله اذ لا توجد أى الماهية باقل منها (قوله وقيل المرة مدلوله) يحتمل ان المراد ان نفس المرة مدلوله كما هو ظاهر ويحتمل ان المراد ان الماهية فى ضمن المرة مدلوله ويفارق الاول مع قوله انه يحمل على المرة بان حمله على المرة على الاول لانها أقل ما يتحقق به القدر المشترك الذى هو المدلول وعلى الثانى لانها نفس مدلوله أى لان الماهية فى ضمنها نفس مدلوله على ما تقرر (قوله أى بحسب تكرار المعلق به) بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الامكان ما عدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أضيق من التكرار عند التعليق (قوله كما فى أمر الحج المعلق بالاستطاعة) ومنه قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وان كان المراد بالامر فى هذه المسئلة الصيغة كما تقدم فى كلام الشارح لان قوله ولله على الناس حج البيت فى حكم الصيغة لافادته ما يفيده (قوله وهو الاول الراجح) أى ومن أدلته وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما انه تكليف بما لا يطاق الثانى انه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتى بعده لا يمكن أن يجامعه فى الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثانى وليس كذلك وخرج بقوله لا يمكن أن يجامعه نحو الصوم مع الصلاة واعترض كل من الوجهين اما الاول فلان الاوقات الضرورية كقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالمأمور خارجة عن تناول الامر بالعقل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثانى فلان النسخ انما يلزم ان لو كان الامر الثانى أيضا مطلقا غير مخصص ببعض الاوقات شرعا أو عقلا ومثل هذا غير واقع فى الشرع أصلا ولو وقع لالتزم النسخ واما اذا كان الامر الثانى مخصوصا

بعض

ببعض الاوقات فلا يلزمه نسخ الاول بل يلزم تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع فى ذلك عقلا مع انه غير واقع أيضا على الوجه المفروض لافى الشرع ولافى غيره (قوله يستوعب مايمكن من زمان العمر) فان قلت اذا تعددت المامورات فهل يقسم الزمان بينها بالسوية ويستوعب بكل واحد مايخصه بالقسمة لان استيعاب مايمكن من زمان العمر بكل واحد مفوت لغيره منها أوكيف الحال قلت يؤخذ جواب ذلك بمعاونة مم من جواب الوجه الثانى من وجهى بطلان التعميم وهو انه لايقع فى الشرع أمران مطلقا ولو وقعا كذلك التزم نسخ الاول بالثانى ولو كان الثانى مخصوصا ببعض الاوقات كان مخصصا للاول لاناسخا مع ان ذلك غير واقع أيضا لكن هذا ظاهر عند ترتب الامرين فلو تقارنا كما لو قيل كذا وكذا افعلهما وأطلق لم يات نسخ ولا تخصيص فان فرض وقوع مثل ذلك فى الشرع فينبغى قسمة الزمن بينهما وهل يقسم بينهما كل يوم وكل ليلة أوكيف الحال ولا يتاتى قسمة عمره بينهما لانه لايعلم قدره وهل الخيرة فيما يبدأ به اليه فى كل نظر لكن يتجه ان الخيرة اليه فيما يبدأ به (قوله وبالتكرار فيه) أى فى المعلق ان لم يتكرر المعلق به لو كان المعلق به هو الاستطاعة ولم يتكرر بل جزم مطلقا فينبغى عدم التكرار حينئذ واستثناء ذلك على هذا القول (قوله وقيل للفور أو العزم فى الحال على الفعل بعد) هذا القدر معمول به عندنا فى الصلاة فانه بدخول الوقت تجب المبادرة الى الفعل أو العزم على الفعل بعد فى الوقت وقد تقدمت هذه المسئلة (قوله والتراخى أى التأخير) يحتمل انه دفع بهذا التفسير توهم ان يراد بالتراخى مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة الى التلبس به واعلم انهم لم يبينوا ضابط التراخى حيث قيل به وبوجوبه ويحتمل ان ضابطه العرف (قوله والمبادر ممتثل خلافا لمن منع ومن وقف) قال الكورانى والحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لاوجه له لان القائل بانه للتراخى لم يقل به وجوبا بل جوازا صرح به المحققون على ان عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ماذهب اليه طائفة من الواقفية ثم قول المصنف ومن وقف عطفا على من منع أيضا ليس على ماينبغى اذ الواقفية طائفتان امام الحرمين ومن تابعه قالوا بالوقف فى مدلوله لغة أهو للفور أم لا لكنه لو بادر عد ممتثلا سواء كان للفور أو للقدر المشترك واما وجوب التراخى فغير محتمل عندهم وذهبت طائفة الى التوقف فيه وفى الامتثال لاحتمال وجوب التراخى انتهى (وأقول) قال المصنف فى شرح المنهاج ما نصه والمذهب الثالث انه يفيد التراخى كذا أطلقه جماعة منهم المصنف وقال الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع وامام الحرمين فى التلخيص والبرهان ان هذا الاطلاق مدخول اذ مقتضاه ان الصيغة المطلقة تقتضى التراخى حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به وليس هذا معتقد احد هذا كلامهما ورأيت ابن الصباغ فى عدة العالم قال ان من الواقفية فى هذه المسئلة من قال لا يجوز فعله على الفور لكن قال القائل بهذا خالف الاجماع قبله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب الى خرق الاجماع ثم قال المصنف فى ذلك الشرح والمذهب الرابع الوقف اما لعدم العلم بمدلوله أو لانه مشترك بينهما الى ان قال ثم افترقت الواقفية فمن قائل اذا أتى بالمأمور به فى أول الوقت كان ممتثلا قطعا وان أخر عن الوقت الاول لا نقطع بخروجه عن العهدة واختاره امام الحرمين فى البرهان ومن قائل انه وان بادر الى فعله فى أول الوقت لا نقطع بكونه ممتثلا وخروجه عن العهدة

لانه يستوعب مايمكن من زمان العمر لانتفاء مرجح بعضه على بعض فهم يقولون بالتكرار فى المعلق بتكرر المعلق به من باب أولى وبالتكرار فيه ان لم يتكرر المعلق به حيث لا قرينة على المرة فلهذا قال المصنف مطلقا (ولا الفور خلافا لقوم) فى قولهم ان الامر للفور أى المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون بانه للتكرار (وقيل للفور أو العزم) فى الحال على الفعل بعد (وقيل) هو (مشترك) بين الفور والتراخى أى التأخير (والمبادر) بالفعل (ممتثل خلافا لمن منع) امتثاله بناء على قوله الامر للتراخى (ومن وقف) عن الامتثال وعدمه بناء على قوله لانعلم أوضع الامر للفور أم للتراخى ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الايمان وأمر الحج وان كان التراخى فيه غير واجب فهل هو حقيقة فيهما لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة أو فى أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه أو هو على الفور لانه على القول بالوقف أحوط أو التراخى لانه يسد عن الفور بخلاف العكس لامتناع التقديم أو فى القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز

لجواز ارادة التراخى نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما انتهى وقوله ومن قائل انه وان بادر
الى فعله فى أول الوقت لانقطع بكونه ممتثلا الخ عبارة الاسنوى حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية
انا لانقطع بامتثاله بل نتوقف فيه الى ظهور الدليل لاحتمال ارادة التاخير انتهى وقال الغزالى
فى المستصفى اما المبادر فممتثل مطلقا ومنهم من غلا فقال نتوقف فى المبادر انتهى فقد بان بذلك
ثبوت القول بان المبادر غير ممتثل الا ترى قول المصنف فى هذا الذى حكيناه عن شرحه للمنهاج
ورأيت ابن الصباغ فى عدة العالم قال ان من الواقفية فى هذه المسئلة من قال لايجوز فعله على
الفور ثم قوله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب الى خرق الاجماع فهل بقى وراء ذلك من
تصريح بثبوته وخرقه للاجماع لايمنع ثبوته ولهذا جزم بثبوته مع نسبته الى خرق الاجماع ولا
يمنع حكايته وثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه الا ترى الى قول المستصفى ومنهم من
غلا فقال نتوقف فى المبادر وقول المصنف فيما تقدم حكايته عنه وان بادر الى فعله فى أول
الوقت لانقطع بكونه ممتثلا مع قول الاسنوى حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لانقطع
بامتثاله بل نتوقف فيه الخ فاشار المصنف فى المتن الى الاول بقوله خلافا لمن منع والى الثانى
بقوله ومن وقف فلله دره اماما مطلعا راسخ الاقدام فى الفن وحينئذ يظهر بطلان قول
الكورانى والحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه له الخ وانه ليس بحق وان قول المصنف
المذكور له وجه وجيه خفى على الكورانى لقصور اطلاعه واغتراره بما تمسك به مما يقدم
عليه ما بناه على قاعدة ان المثبت مقدم على النافى وان من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا
مثل ابن الصباغ الذى قال فيه الائمة انه اجتمع فيه شروط الاجتهاد المطلق وخصوصا مع اقرار
مثل المصنف لكلامه وذكره فى معرض منازعة الشيخ والامام فيما قالاه على ما يشعر به تعبير
المصنف بقوله هذا كلامهما ورأيت ابن الصباغ فى عدة العالم الخ كما لايخفى على الفطن
وبطلان قوله أيضا ثم قول المصنف ومن وقف عطفا على من منع أيضا ليس على ما ينبغى الخ
وليت شعرى كيف ساغ له هذا مع ما نقله بقوله وذهبت طائفة الى التوقف الخ وأما قول الكمال
ومن وافقه من جملة كلام ذكره ما نصه ثم بعض القائلين بالخامس وهو الوقف نقل عنه التوقف
عن القطع بكون المبادر ممتثلا خارجا عن العهدة لجواز ارادة التراخى قال ابن الصباغ فى العدة
وقائل هذا لايجوز فعله على الفور لكنه خالف الاجماع قبله وقال الغزالى فى المستصفى اما
المبادر فممتثل مطلقا ومنهم من غلا فقال يتوقف فى المبادر انتهى وكان معتمد المصنف فى قوله
خلافا لمن منع ومن وقف هو هذان النقلان ونقل ابن الصباغ منع المبادرة بالفعل مبنى على
القول بالوقف عن القطع بكون المبادر ممتثلا كما دل عليه كلامه وتقدمت الاشارة اليه
لا مقابل له كما وقع فى عبارة المتن فالاوفق ان يقال خلافا لمن منع المبادرة بناء على الوقف أى عن
القطع بكون المبادر ممتثلا انتهى فيجاب عنه بمنع ان نقل ابن الصباغ مبنى على ما ذكره ومنع
دلالة كلامه عليه ولو سلم فلا نسلم ان معتمد المصنف هذان النقلان لجواز انه اطلع على نقل آخر
يوافق ما دلت عليه عبارته بل هذا هو الظاهر من حاله بل الظاهر أيضا ان الشارح وقف على نقل
صريح فى ذلك فانه صرح ببناء المنع على القول بان الامر للتراخى وبناء الوقف على القول بأنه
لايعلم أوضع الامر للفور أو التراخى ولايمكن صدور هذا التصريح بدون مستند صحيح صريح

من آحاد الفضلاء فضلا عن هذا المحقق المشهور بغاية التثبت والاحتياط ومن حفظ حجة على من لم يحفظ بل ماصرح به هو صريح صنيع غيره كالصفى الهندى فانه قال فى نهايته مانصه وذهب آخرون الى انه لايقتضيه أى الى أن الامر لايقتضى الفور وهؤلاء اختلفوا أيضا فذهب الاكثر منهم عن الشافعى ومعظم أصحابه وجماعة من الاشاعرة وجماعة من المعتزلة وعند جماعة من هذه الفرق الى جواز التاخير عن أول وقت امكان العمل به فعلى هذا مهما فعل المكلف المامور به مبادرا أو مؤخرا كان ممتثلا وذهب الاقلون منهم الى انه يقتضى التراخى فعلى هذا لايكون المبادر ممتثلا وقد قيل انه خلاف الاجماع فنسبوا فيه الى خرق الاجماع واما الواقفية فمنهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف اللاأدرية وهؤلاء انقسموا الى غلاة ومقتصدة اما الغلاة فهم الذين توقفوا فى المبادر والمؤخر فى أنه هل هو ممتثل أم لا ونسبوا أيضا الى خرق اجماع السلف فانهم كانوا قاطعين بان المبادر مسارع فى الامتثال ومبالغ فى الطاعة واما المقتصدة فهم الذين قطعوا بامتثال المبادر وتوقفوا فى المؤخر فى انه هل هو ممتثل أم لا ثم منهم من قال بتاثيمه ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بانه امتثل أصل المطلوب انتهى فانظر كيف جزم على قول التراخى بتفريع عدم كون المبادر ممتثلا قبل ذكره أقوال الوقف فانه صريح فى أن هذا لاتعلق له بالوقف وبه يرد مازعمه الكمال أن منع امتثال المبادر مبنى على الوقف بل لو سلم هذا فى كلام ابن الصباغ لم يسلم مطلقا كما صرح بذلك كلام الصفى المذكور وحينئذ يسقط مابناه الكمال على مازعمه من اعتراض المتن وقوله فلاأنق الخ كما يسقط بذلك أيضا قوله قبل ذلك ثم اطلاق القول باقتضائها التراخى منتقد لاقتضائه ان الامتثال على البدار غير معتد به الخ اذ قد بان ثبوت القول بعدم الاعتداد بالامتثال على البدار فلا انتقاد فتامل وتيقظ (قوله لوقت من فور أو تراخ) يحتمل انه على حذف المضاف من البيان أو المبين أى من ذى فور أى من وقت ذى فور أو تراخ أو لحال وقت من فور أو تراخ وفيه نظر اذ الفور والتراخى وصفا الفعل بالحقيقة دون الزمان الا على سبيل التجوز فليتامل (قوله لان القصد الفعل) أى مطلقا وشرح ذلك ما قال ابن الهمام ان نحو صم يوم الخميس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه فى يوم الخميس فاذا عجز عن الثانى لفواته بقى اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح الى الجواب بمنع اقتضاء الامرين بقوله والقصد من الامر الاول الخ (قوله كالامر فى حديث الصحيحين الخ) ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان وثانيهما على حكم الرقاد والغفلة التى هى أعم من النسيان وبقى حكم الترك عمدا قصدا ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لانه اذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى (قوله كما فى لمعه وشرحه) أى ولم يثبت عنه خلاف ذلك فلا يرد انه قد يذكر خلاف ذلك فى غيرهما (قوله والاصح ان الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء) قال الكورانى من جملة كلامه على ذلك مانصه قالوا لو كان مسقطا للقضاء لكان صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة مسقطة للقضاء اذ ظن الطهارة كاف فى جواز الاقدام واللازم منتف قلنا ممنوع اذ المسئلة مختلف فيها اذ قال بالسقوط بعض العلماء وان سلم انه يجب القضاء فالمقضى واجب مستأنف وتسمية قضاء مجاز هكذا أجاب المولى المحقق عضد الملة والدين وفيه نظر لانه بعد ان تبين أن المصلى لم يكن على طهارة فصلاته قضاء

وهو الاول الراجح أى طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ

(مسئلة) قال أبو بكر (الرازى) من الحنفية (و) الشيخ أبو اسحق (الشيرازى) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (الامر) بشئ موقت (يستلزم القضاء) له اذا لم يفعل فى وقته لاشعار الامر بطلب استدراكه لان القصد منه الفعل (وقال الاكثر القضاء بامر جديد) كالامر فى حديث الصحيحين من نسى الصلاة فليصلها اذا ذكرها وفى حديث مسلم اذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها اذا ذكرها والقصد من الامر الاول الفعل فى الوقت لا مطلقا والشيرازى موافق للاكثر كما فى لمعه وشرحه فذكره من الاقل سهو (والاصح ان الاتيان بالمامور به)

أى بالشئ على الوجه الذى أمر به (يستلزم الاجزاء) المأتى به بناء على ان الاجزاء الكفاية فى سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم

باتفاق الفقهاء والحق فى الجواب ان صلاة الظان اذا تبين خطأ ظنه لم يكن على الوجه الذى أمر به الشارع فلو استمر ظنه كان غير آثم بما فعل والحاصل أنه على تقدير استمرار الظن لاقضاء وعلى تقدير عدمه ليس من المبحث لانه لم يأت بالمامور به على الوجه الذى أوجبه الشارع وهذا جواب فى غاية الحسن وفى عبارة المصنف نظر من وجهين الاول أنه لم يقيد الاتيان بالمامور به على الوجه الذى أوجبه الشارع ولابد منه وربما يجاب بانه اذا أوقعه المكلف على غير الوجه الذى أوجبه الشارع لايكون آتيا بالمأمور به والثانى ان الاصح انما هو على التفسير الثانى للاجزاء وهو اسقاط الطلب واما على التفسير الاول فلا خلاف لاحد فيه ولا اشعار لكلامه بذلك انتهى (وأقول) اما الوجه الاول فقد أجاب عنه واما الوجه الثانى فقد رده شيخ الاسلام حيث قال حاصله أى قول الشارح بناء على ان الاجزاء الخ بناء الخلاف فى المسئلة على الخلاف فى تفسير الاجزاء والذى قاله غيره حتى المصنف فى شرح المختصر ان الخلاف فيها انما هو على تفسير الاجزاء بانه اسقاط القضاء اما اذا فسر بالكفاية فى سقوط الطلب كما هو المختار فالاتيان يستلزم الاجزاء بلا خلاف فالمسئلة مفرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خبير بان معنى قولهم بلا خلاف أى عند القائل بهذا التفسير كما انه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسئلة مفرعة على ذلك بل عليهما معا كما قرره الشارح انتهى (قلت) وفيه نظر فانه اذا كانت مفرعة عليهما كما قاله الشارح كان عدم الاستلزام مقطوعا به على الضعيف واذا كانت مفرعة على الضعيف كان عدم الاستلزام مرجوحا فيه وكان الاصح الاستلزام فالاوجه ان يجاب بان الشارح يمنع تفريعها على الضعيف لا لما ذكره الشيخ بل لما سنذكره قريبا (قوله أى بالشئ على الوجه الذى أمر به) وجه شيخنا العلامة هذا التفسير ثم قال لكنه يفضى الى ان الامر يتعلق بالوجه لا بالفعل وعبارتهم بالمامور به على وجهه قال العضد أى كما أمر به الشارع انتهى (وأقول) هذه مناقشة هينة اذ من لازم الامر بالوجه الامر بذى الوجه لعدم استقلال الوجه بل لايفهم من قولنا الاتيان بالشئ على الوجه الذى أمر به الا أن الشئ مامور به أيضا على ان معنى امر به أمر بايقاع الفعل عليه ومعه فالافضاء الذى ادعاه ممنوع (قوله الكفاية فى سقوط الطلب) قال شيخنا العلامة اما ان يراد بها معنى الامتثال أو غيره والاول يلزم منه ان الاتيان المذكور يستلزم نفسه اذ الاتيان هو الامتثال والثانى يلزم منه احداث معنى ثالث للاجزاء اذ هو كما قال العضد يفسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به انتهى (وأقول) تفسير الاجزاء بالكفاية فى سقوط الطلب قد صرح به المصنف فى المتن فيما سبق ولم يتفرد بذلك التفسير بل وقع مضمونه فى كلام أئمة أكابر محققين مقتدى بهم فى هذا الفن وغيره منهم امام الاسلام والمسلمين مولانا الامام فخر الدين فانه قال فى المحصول بعد كلام قرره مانصه واذا عرفت هذا فنقول معنى كون الفعل مجزئا أن الاتيان به كاف فى سقوط التعبد به وانما يكون كذلك لو أتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد ومنهم من فسر الاجزاء بسقوط القضاء الخ انتهى ولا شبهة لعاقل فى ان مضمون قوله ان الاتيان به كاف فى سقوط التعبد هو كفاية الاتيان به فى سقوط التعبد الذى عبر به المصنف والشارح وقد تبعه على ذلك شارحه الامام المطلع المدقق الشمس الاصفهانى ونا هيك به فقال بعد مقدمة

مهدها فاذا اتضحت هذه المقدمة فنقول معنى كون الفعل مجزئا ان الاتيان به كاف فى سقوط
التعبد به ثم قال ومنهم من فسر الاجزاء بسقوط القضاء انتهى وأقره على ذلك شارحه الآخر
العلامة المحقق القرافى فلم ينازعه فيه من هذه الجهة التى نازع بها الشيخ ولا تنقل المنازعة بها
عن أحد من الشراح مع كثرتهم ومع كثرة منازعته للامام وكثرة نقله عن شراحه وصوبه
الاسنوى فى شرح المنهاج ناقلا له عن التحصيل حيث قال بعد شرحه قول المنهاج والاجزاء هو
الاداء الكافى لسقوط التعبد به ما نصه وقال فى التحصيل اجزاء الفعل هو أن يكفى الاتيان به فى
سقوط التعبد به فجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتى لا الاتيان بما يكفى وهو الصواب لان
الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهرى فى الصحاح وأجزأنى الشئ كفانى فانظر هذا الامام
المشهور بسعة الاطلاع والتحقيق كيف صوب هذا التفسير الموافق لتفسير المصنف والشارح
على التفسير الموافق لتفسير العضد واذا علمت ذلك علمت ان اعتراض الشيخ بما ذكر فى غاية
السقوط وذلك لانا نختار الشق الثانى من ترديده وهو ان المراد بالكفاية فى سقوط التعبد غير معنى
الامتثال لانها ظاهرة فى مغايرتها له بل صريحة فيها قوله يلزم منه أحداث معنى ثالث للاجزاء
اذ هو كما قال العضد الخ قلنا اما ولا فاما أن يريد باحداث هذا المعنى الثالث مجرد مخالفته لما ذكره
العضد حتى يكون حاصل الاعتراض ان المصنف خالف العضد فى هذا التفسير وحينئذ فان أراد
ان مخالفة العضد ممتنعة لذاتها او كونها مخالفة العضد فبطلان هذا مما لا يخفى على أحد وخصوصا
من مثل المصنف المشهور بسعة الاطلاع وكثرة الاستدراك على غيره والمناقشة لهم وخصوصا
فى مثل هذه المخالفة التى هى فى أمر يرجع الى الاصطلاح الذى اشتهر أنه لا حجر فيه وخصوصا
مع موافقة المصنف لهؤلاء الائمة المذكورين كما رأيت وان أراد ان مخالفته ممتنعة حيث ترجح
ما قاله على غيره فعليه أولا بيان رجحان ما قاله على غيره ليصح اعتراضه ولم يبين ذلك ودون بيانه
خرط القتاد بل يترجح ما قاله المصنف بموافقة اللغة كما علم مما تقدم عن الاسنوى على انه لو فرض
رجحان ما قاله العضد لم يصح الاعتراض به على المصنف فى أمر اصطلاحى وافقه عليه هؤلاء
الائمة واما أن يريد به المعنى الذى تقرر فى باب الاجماع امتناعه وهو احداث قول ثالث خارق
لما اتفق عليه أهل العصر فقساده واضح اما أولا فلان ذلك انما هو فى الاحكام لا فى مثل ما نحن
فيه من الاصطلاحيات التى نص الائمة أنه لا حجر فيها وان لكل ان يصطلح على ما يشاء واما ثانيا
فلان الاعتراض على تفسير المصنف بانه حادث خارق ليس باولى من العكس اعنى الاعتراض
على تفسير العضد بانه حادث خارق ولا يصح الترجيح بان العضد أقدم لانه مجرد ناقل والمصنف
كذلك ولان المصنف مسبوق بهذا التفسير عن هو أقدم من العضد وأجل كالامام فخر الدين كما
علمت واما ثالثا فلان الاعتراض بذلك يتوقف على منافاة تفسير المصنف لتفسير العضد وهو
ممنوع لجواز أن يكون أحد التفسيرين باللازم والآخر بالحقيقة ولا منافاة بين حد الشئ ورسمه
كما هو معلوم واما رابعا فلانه أعنى الاعتراض بذلك يتوقف أيضا على ان تفسير العضد مما اتفقوا
عليه وهو ممنوع ودون اثباته خرط القتاد وشيب الغراب وكيف مع ما رأيته من جزم هؤلاء الائمة
بخلافه وبالجملة فهذا الاعتراض وأمثاله مما أكثر منه شيخنا فى هذه الحواشى مما لا يلتفت اليه
ولا يعول عليه لولا ما غلب على طلبة الزمان من الجهل والجمود على محض التقليد خصوصا

ان اشتهرت جلالته وعلمت عظمته كشيخنا وليتهم اذ كان هذا شأنهم عكسوا القضية فقلدوا المصنف والشارح اذ كل أكبر وأشهر وأجل من سائر المعترضين عليهم كما هو معلوم (قوله وقيل لا يستلزمه بناء على انه اسقاط القضاء) قال شيخنا العلامة هذا خلاف المختار قال العضد وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه الى آخر ما أطال به من كلام العضد ومن كلامه (وأقول) اما أولا فقد أكثر الشيخ في حواشيه مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل من الاعتراض على الشارح بمجرد مخالفة كلامه لكلام العضد أو كلام ابن الحاجب أو لكلامهما مع ظهور أن الشارح غير مقلد لهما ولا ملتزم لمتابعتهما وأنه لم يقم عقل ولا نقل على امتناع مخالفته لهما ولا انحصار الحق في كل ما يتفق لهما ومع ظهور ان مخالفته لهما عن قصد بعد تكرر اطلاعه على كلامهما وامعان النظر والبحث فيه واقرائه للفضلاء والعلماء فلا يليق مع ذلك سوى السعي في بيان وجه عدوله عنهما ومخالفته لهما أو الارشاد الى السعي في ذلك لا الاقتصار على مجرد الاخبار بمخالفته لهما لانه أمر مكشوف يحصل بمجرد الوقوف على كلامه وكلامهما حتى لآحاد الطلاب فان ظن الشيخ أن الشارح لم يطلع على كلامهما أو انه لم يمعن النظر والبحث فيه فهو من عظائم المصائب وعجائب الغرائب وكيف يتوهم عاقل ان الشارح لم يطلع على العضد مع قطع كل عاقل بتكرر اقرائه اياه وتخرج الائمة به فيه ومع تصديه لشرح هذا المتن الذي بصدد مناقشة ما هو مشروحه والمحوج الى مطالعة جميع كتب الفن أو أكثرها مع انه هو احتاج الى مطالعة العضد في اقراء شرح هذا المتن من غاية خالهم أن يعدوا من أوساط الطلاب لهذا الفن على ما لا يخفى على من شاهدهم وهذا الذي أكثر منه الشيخ يقع له كثيرا كما وقع له هنا فانه نظر في بناء الشارح الخلاف على الخلاف في تفسير الاجزاء ولم يزد في توجيه نظره على ما حاصله ان بناء الشارح المذكور مخالف للبرماوي والزركشي ومختصر ابن الحاجب وشرحيه للعضد والمصنف وغيرهم وأما ثانيا فان أراد بانه خلاف المختار أنه خلاف مختار جميع الاصوليين فليس بصحيح لان المسئلة خلافية أو خلاف مختار بعض الاصوليين أو أكثرهم فبمجرد ذلك لا محذور فيه بل قد يترجح قول البعض بل الواحد على قول من عداه كما هو معلوم بين سائر أهل الفنون فعلى من أراد الاعتراض بمخالفة هذا المختار أن يبين صوابيته وخطأ ما عداه بدليل صحيح صريح والا لم يصح اعتراضه بمجرد المخالفة على أن من أحاط بحقيقة الحال في هذه المسئلة علم أنه ليس فيها نزاع معنوي كما سيقع الاشارة الى ذلك واما ثالثا فلا بد من ايضاح محل النزاع ليتضح انه نزاع لفظي وتعلم سهولة الامر في مخالفة هذا المختار لانه مخالفة لفظية لا محذور بوجه في ارتكابها ان فرض أن لا مرجح لها قال في الاحكام من جملة كلام طويل في ذلك ما نصه الفعل المأمور به لا يخلو اما أن يكون قد أتى به المأمور على نحو ما أمر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه أو أتى به على نوع من الخلل والقسم الثاني لا نزاع في كونه غير مجزئ ولا مسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول وليس النزاع فيه أيضا من جهة انه يمتنع ورود أمر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا وانما النزاع في ورود الامر بالفعل منه فاصفة القضاء والحق نفيه لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء أو مصلحة صفته أو شرطه واذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص

وقيل لا يستلزمه بناء على انه اسقاط القضاء لجواز أن لا يسقط المأتي به القضاء بان يحتاج الى الفعل ثانيا كما في صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه (و) الاصح (ان الامر) للمخاطب (بالامر) لغيره (بالشئ) نحو وأمر أهلك بالصلاة (ليس أمرا) لذلك الغير (به) أي بالشئ

ولا خلل فى وجوب القضاء استدراكا لما قد حصل تحصيل للحاصل وهو محال ومن ينفى القضاء
انما ينفيه بهذا التفسير وهذا غايته ذو مع تحقيقه المنازعة فيه وان كان لا يشكر ورود الامر
خارج الوقت بمثل ما فعل أولا غير انه لا يسميه قضاء ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل الى
اللفظ دون المعنى شبه الخصم * الاولى ان من صلى وهو يظن انه متطهر ولم يكن متطهرا مامور
بالصلاة فان كان مامورا بها مع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته حيث لم يكن متطهرا وان
كان مامورا بالصلاة على حسب حاله فقد أتى بالمامور به على الوجه الذى أمر به ومع ذلك يجب
عليه القضاء اذا لم يكن متطهرا وكذلك المفسد للحج مامور بالمضى فى حجه الفاسد على حسب
حاله ويجب عليه القضاء * الثانية ان الامر لا يدل على غير طلب الفعل ولا دلالة له على امتناع
التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون مقتضيا له ثم قال والجواب الاولى لا نسلم وجوب القضاء
فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا على قول لنا وان سلمنا وجوب القضاء
لكنه ليس واجبا عما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ولا عما أمر به من المضى فى الحج
الفاسد لانه قد أتى بما أمر به أولا على النحو الذى أمر به وانما القضاء استدراك لمصلحة ما أمر
به أولا من الصلاة مع الطهارة والحج المعرى عن الفساد وعن الثانية انا لا نمنع من ورود أمر
يدل على مثل ما فعل أولا وانما المدعى انه اذا أتى المامور بفعل المامور به على نحو ما أمر به
امتنع وجوب القضاء بما ذكرناه من التفسير انتهى ومن عبارة العضد فى حكاية دليل الخصوم
والجواب عنه قالوا أولا لو كان مسقطا للقضاء لكان المصلى بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا
اما آثما أو ساقطا عنه القضاء واللازم منتف اما الاولى فلانه ان أمر بصلاة بتيقن الطهارة ولم
يفعل كان آثما وان أمر بصلاة بظن الطهارة فقد أتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط
القضاء فكان ساقطا عنه القضاء واما الثانية فبالاتفاق الجواب اما أولا فيمنع انتفاء اللازم
بل نقول باحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلى مثلها لان المسئلة مختلف فيها فلنا المنع
الى ان يثبت واما ثانيا فلان المامور به صلاة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بامر
آخر فهذا واجب مستانف والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثانى قضاء مجاز لانه مثل الاول
انتهى وقوله قالوا قال فى النقود أى عبد الجبار ومتابعوه وقوله واما الثانية قال فى النقود أى
انتفاء الاثم وسقوط القضاء بالاتفاق وقوله لان المسئلة مختلف فيها قال فى النقود لان بعض
الفقهاء قالوا بالسقوط وبعضهم بعدمه فكان لنا منع عدم السقوط الى ان يثبت بالدليل عدمه
وقوله فهذا واجب مستانف قال فى النقود لانه بامر مجدد غير الامر الاول وقوله وتسمية الثانى
قضاء مجاز قال فى النقود بعلاقة انه مثل الاول انتهى وبهذا كله يتضح ان محل النزاع ان الاتيان
بالمامور به على الوجه الذى أمر به فى الوقت الذى أمر به فيه لا يتعلق به قضاء مطلقا وانه لو ورد
أمر آخر بالاتيان بمثل ذلك المامور به كان الاتيان بذلك المثل واجبا آخر مستانفا لا تعلق له بالاول
ولا يكون قضاء له مع الاتفاق على ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذى أمر به معه لا يمتنع معه
ان يطلب الاتيان بمثله مرة أخرى لكنه طلب مستانف لا تعلق له بالاول وليس قضاء له بل
لا يسمى قضاء الا على وجه التجوز فهذا هو الذى اختاره العضد كابن الحاجب وغيره وخالف فيه
الشارح كغيره فذهبوا الى انه لو طلب الاتيان بمثل المامور به الذى فعل أولا كان هذا الاتيان

الثانى متعلقا بالاول وقضاء له ولا يخفى صراحة ذلك كله فى ان النزاع لفظى راجع الى التسمية فانهم متفقون على امكان ورود طلب الاتيان بمثل الاول مرة أخرى ومختلفون فى ان هذا الاتيان الثانى ان فرض ورود طلب به هل يسمى قضاء للاول فقيل لا وقيل نعم وفى النقود مانصه القطعى لاخلاف فى أن الاتيان به أى بالمامور على الوجه الذى أمر به يحقق الاجزاء على معنى انه يدل على ان الآتى امتثل واما الاسقاط فالاكثر ان الاتيان يستلزم الاسقاط لا بمعنى انه يمتنع ورود أمر مجدد بعد الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا فان جوازه متفق عليه بل بمعنى انه يمتنع وروده بالاتيان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه المأمور به متصفا بصفة القضاء انتهى ويوافقه مافى حواشى المولى سعد الدين حيث قال بعد كلام نقله عن عبد الجبار مانصه وهذا يشعر بأن ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل فى انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر انتهى واذا تقرر ذلك فيمكن توجيه عدول الشارح عن ذلك بوجهين * الاول ان من تامل كلام الفقهاء الشافعية تاملا صحيحا لم يرتب أدنى ارتياب فى انهم قائلون بان الاتيان بالمامور به على الوجه الذى أمر به لا يستلزم سقوط القضاء بل قد يجب القضاء وان كان بامر جديد وبان ذلك القضاء قضاء له على وجه الحقيقة لا على وجه التجوز ولهذا أكثروا من نحو قولهم من عجز عن كذا أو فقد كذا من أمور الصلاة صلى حسب حاله وأعاد أو وعليه القضاء أو يلزمه القضاء وقولهم الصلاة مع كذا أو على وجه كذا لا يغنى عن القضاء أو عن قضائها فان ذلك صريح كما لا يخفى بادنى تامل فى قولهم بعدم الاستلزام المذكور وبان ذلك قضاء حقيقة وانه استدراك لما فات من الاداء على الوجه المطلوب اصالة وبهذا أعنى قولى على الوجه المطلوب اصالة يندفع ما قالوه من انه لو كان قضاء واستدراكا للاداء لزم تحصيل الحاصل لوجود الاداء ثم رأيت الاصفهانى فى شرح المختصر بحث فى قولهم المذكور بنحو ماذكرته حيث قال الثانى أى من وجهى احتجاجهم على الاستلزام ان القضاء استدراك لما فات من الاداء فلو لم يكن الاتيان بالمأمور به على وجهه مسقطا للقضاء لكان تحصيلا للحاصل والتالى باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو أتى بالقضاء مع الاتيان بالمأمور به على وجهه كان القضاء استدراكا للاداء الحاصل فيكون تحصيلا للحاصل وفيه نظر فانه يمكن أن يقال الاداء المستدرك بالقضاء غير الاداء الحاصل فلا يكون تحصيلا للحاصل انتهى أى فان الاداء الحاصل لما اختل ونقص عن الاداء المطلوب اصالة طلب استدراكه على الوجه المطلوب اصالة ثم رأيت ما يأتى عن المصنف مما يؤيد ذلك أيضا * والثانى ان ماذكره الشارح هو الموافق لكلام المصنف والاقرب الى مراده بدليل انه قال فى منع الموانع مانصه واعلم انه لا يلزم من صحتها واجزائها سقوط القضاء بدليل صلاة من لم يجد ماء ولا ترابا فان الاصح انها صحيحة ومع ذلك لا يسقط وقد يقول الفقيه انها غير مجزئة لانه يفسر الاجزاء بسقوط القضاء واما نحن فنفسره بالفعل الكافى لسقوط التعبد به الى ان قال وأما قولنا وقيل اسقاط القضاء فهذا قول الفقهاء فى الاجزاء وقد قدمنا نظيره فى صحة العبادة حيث قلنا وقيل فى العبادة اسقاط القضاء انتهى فتأمل قوله واعلم الى ومع ذلك لا يسقط فانه نص فى انه يرى ان الاجزاء لا يستلزم سقوط القضاء وتامل قوله وقد يقول الفقيه

انها غير مجزئة لانه يفسر الاجزاء بسقوط القضاء مع قوله فهذا قول الفقهاء فى الاجزاء فانه صريح فى قول الفقهاء بان الاتيان بالمأمور به لا يستلزم الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وبه يرد اطلاق الآمدى ومن تبعه نسبة الاستلزام الى الفقهاء وفيما صنعه الشارح من ان الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء بناء على تفسير الاجزاء بالكفاية فى سقوط التعبد ولا يستلزمه بناء على تفسيره باسقاط القضاء فلله دره هذا الشارح ثم رأيت المصنف قال فى آخر منع الموانع بعد كلام قرره فى معنى الاجزاء ما نصه (فان قلت) هذا كلام من يجعل الاجزاء غير لازم للصحة وقد قلتم الاصح ان الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء (قلت) المختار عندنا الآن انه لا يستلزم وعلى القول بالاستلزام فالجواب عن صلاة من لا تغنى صلاته عن القضاء باحد طريقين اما ان يقال لم يأت بالمأمور به فان المأمور به بالذات العبادة المجزئة المغنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك وان كان مأمورا به فانما أمر به بالعرض لحرمة الوقت واما ان يقال انها مجزئة عن المأمور به الآن ووجوب القضاء بامر آخر وهذه طريقة ضعيفة لانا لا نعنى بالمأمور به الا ما طلب أولا وبالذات واشتغلت الذمة به فاذا صرف عن فعله على وجهه صارف وطلب الشارع تعويضه لا على الدوام بل فى وقت الصارف الى ان ينتهى لم يكن المطلوب حينئذ هو المأمور به المعنى بانه هل يجزئ فعله انتهى فاحسن التأمل وبه المستعان (قوله وقيل هو أمر به) أقول نقل شيخ الاسلام رد هذا القول بانه يلزم عليه محذوران بينهما الكنه لم يتعرض لرد دليله وهو قوله والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب ويمكن رده بانا لا نسلم انتفاء الفائدة لغير المخاطب اذ قد ينشأ عن أمر المخاطب ولو فى الجملة امره لغيره وقد ينشا عن أمره لغيره امتثال ذلك الغير وذلك فائدة ترتبت على أمر المتكلم للمخاطب وتعلقت بغير المخاطب ففيه فائدة لغير المخاطب ولو سلم انه لا فائدة فيه لغير المخاطب فلا محذور فى ذلك (فان قيل) التعرض للغير فى الامر مع انه لا فائدة فيه محذور اذ هى زيادة بلا فائدة (قلنا) هذا ممنوع لان التعرض له ليتعين ما أمر به المخاطب فهو زيادة لفائدة أى فائدة (قوله وقد تقوم قرينة الخ) شرح الكمال هذا الكلام بكلام قال فى آخره ثم القرينة الصارفة لهذا الامر عن الوجوب ان الامر بالرجعة لا يزيد على الامر بابتداء النكاح الخ (وأقول) لك منع قوله لا يزيد لجواز ان تكون الاساءة بالطلاق فى هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبرا لهذه الاساءة الا ترى انه تجب الرجعة على الصواب المعتمد خلافا لمن وهم فيه كما أوضحناه فى محل آخر عن الفقيه بالا يعترى فيه عاقل فيما اذا ظلم احدى نسائه باعطاء نوبتها لغيرها منهن ثم طلقها قبل وفائها حقها (قوله بحسب ما ظهر له فى الموضعين) فان قلت كيف يصح هذا الاعتذار مع جواب المصنف فى منع الموانع عن التنافى بما حاصله الجمع بين الموضعين بحمل كل منهما على حالة قلت لما ظهر ضعف جواب المصنف كما بينوه ساغ العدول عنه اشارة الى انه لا ينبغى للمصنف التعويل عليه بل على ما ذكره الشارح لانه الواقع فى الحقيقة (قوله والاصح ان النيابة تدخل المأمور به الا لمانع) أقول يحتمل ان كلامه فى الجواز العقلى دون الوقوع ليوافق كلام الآمدى وغيره الذاكرين لهذه المسئلة لكن قد يشكل عليه قوله الا لمانع اذ لا استثناء فى الدلائل القطعية كما صرح به السيد فى حواشى العضد ورد ما قيل من ان ايجاب معرفة الله تعالى مستثنى من قاعدة تكليف الغافل وبه يعلم ان

وقيل هو أمر به والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على ان غير المخاطب مأمور بذلك الشئ كما فى حديث الصحيحين ان ابن عمر طلق امرأته وهى حائض فذكر ذلك عمر للنبى صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الاصح (ان الآمر) بالمد (بلفظ يتناوله) كما فى قول السيد لعبيده أكرم من أحسن اليك وقد أحسن هو اليه (داخل فيه) اى فى ذلك اللفظ لتعلق به ما أمر به وقيل لا يدخل فيه لبعد ان يريد الآمر نفسه وسيأتى تصحيحه فى مبحث العام بحسب ما ظهر له فى الموضعين وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كما فى قوله لعبده تصدق على من دخل دارى وقد دخلها هو (و) الاصح (ان النيابة تدخل المأمور به) ماليا كان كالزكاة أو بدنيا كالحج بشرطه (الا لمانع)

امتناع الاستثناء لا يتقيد بكون القطعي دليلا أى الا أن يكون الاستثناء عقليا كما نقل عنه فى غيرها ويجاب بان ما نحن فيه ليس قطعيا وان كان عقليا وفيه نظر لانه وان لم يكن قطعيا فاستثناء المانع انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان وكذا يشكل تقييد الشارح بالشرط فى قوله كما فى الحج بشرطه لان هذا الاشتراط انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلى اللهم الا أن يقال فرض المسئلة ما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيهما كما صرح به قول الصفى الهندى اتفقوا على جواز النيابة فى العبادة المالية ووقوعها كتفرقة الزكاة واختلفوا فى البدنية فذهب أصحابنا الى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم انتهى وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كنفى المانع بالنظر لشق الوقوع أو يقال اثبات الجواز العقلى فى الحج بشرطه لا ينافى اثباته مطلقا وانما اقتصر على الاول لانه المطلوب فليتامل (فان قلت) قد علم مما تقرر ان محل الخلاف هو البدنية لا غير وكلام المصنف والشارح شامل للمالية أيضا فكيف يصح (قلت) لا اشكال فى صحته بالنظر للمجموع على معنى ان الاصح دخول النيابة للمامور به مطلقا خلافا لمن خالف وخص الدخول بالمالية فتامله وبه يندفع قول الكمال وقول المصنف المامور به أعم لتناوله المالية وليست من محل النزاع واما قوله وأيضا فمقصود الآمدى الجواز العقلى كما نبه عليه الصفى الهندى وساق ما تقدم عنه وعقبه بقوله فانه نبه بالوقوع على ان الكلام فى الجواز العقلى وليس فى عبارة المصنف ولا الشارح ما ينبه على ذلك فيرده انا لا نسلم ان فى كلام الصفى المذكور تنبيها على ان الكلام فى الجواز العقلى بل هو ظاهر فى ان الكلام فيهما ولو سلم فحيث صح ان الخلاف فيهما فلا مانع من فرض المصنف الكلام فيهما الا انه أفيد وان خالف الآمدى أو غيره فى ذلك (قوله الا المانع) أى فاذا انتفى المانع جازت بدون ضرورة عندنا دون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة (قوله كما فى الصلاة) لم يبين المانع فيها ولا يصح ان يكون هو منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس وقهرها لان هذا هو حجة المعتزلة فى البدنى مطلقا وقد صرح برده فليتامل نعم يمكن ان يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كما دل عليه تصرف الشرع وذلك لا يحصل مع النيابة وان حصل معها مطلقا الكسر والقهر فليتامل (قوله مسئلة قال الشيخ والقاضى الخ) قال الكورانى بعد ضبط المذاهب وتحرير محل النزاع ما نصه وههنا ابحاث الى ان قال الثانى ان التقييد بالنفسى لاخراج الامر اللفظى صرح به المصنف بنفسه ثم لا معنى له بعد تحرير محل النزاع لان الايجاب والندب لا يتصور الا فى النفس انتهى وأقول كذا فى النسخة الواقعة لى وفيها سقم ولم يتحرر لى على القطع مقصوده من هذا الكلام لسقم هذه النسخة فان كان مقصوده الاعتراض على المصنف بانه لا حاجة أو لا صحة لتقييده بالنفسى لان الايجاب والندب أى المرادين من قوله الامر والمذكورين بقوله وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط لا يتصور الا فى النفسى فهو فاسد لان المراد المضاف للوجوب أو الندب صادق باللفظى أيضا فيكون معنى قوله الامر بشئ معين الامر اللفظى الوارد بشئ معين وجوبا أو ندبا ومعنى قوله وقيل أمر الوجوب الامر الذى أريد به الوجوب أو الندب أو المحمول على ذلك مثلا وان كان مقصوده الاعتراض بانه لا حاجة الى التصريح باللفظى لان الايجاب والندب لا يتصوران فيه

(كما فى الصلاة) وقالت المعتزلة لا تدخل البدنى لان الامر به انما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافى ذلك الا لضرورة كما فى الحج قلنا لا تنافيه لما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المنة
*(مسئلة قال الشيخ) أبو الحسن الاشعرى (والقاضى) أبو بكر الباقلانى

فهو

فهو فاسد أيضا لذلك ولان التفصيل الذى ذكره فيه من القطع بنفى العينية وذكر الخلاف فى نفى التضمن غير معلوم عند سكوته عن بيان ذلك وان كان مقصوده الاعتراض بشئ فليحرر ليتأتى الكلام عليه (قوله الامر النفسى بشئ معين نهى عن ضده الخ) فيه أمران * الاول انه قد يشكل على القول الاول ان الطلب وان اتحد فى نفسه يلزم تغايره فيهما اذ يعتبر فى الامر تعلقه بالفعل وفى النهى تعلقه بالترك والطلب باعتبار تعلقه بالفعل غير الطلب باعتبار تعلقه بالترك اذ يعتبر فى الاول كون المتعلق الفعل وفى الثانى كون المتعلق الترك واذا تباين ما يعتبر فيهما وجب تباينهما اذ مجموع الطلب والتعلق بالفعل يباين مجموع الطلب والتعلق بالترك فكيف يصح الحكم بان أحدهما هو الآخر ويمكن أن يجاب بان كلا منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق وأما المتعلق الذى هو الفعل أو الترك فخارج عن حقيقتهما نظير تفسيرهم العمى بانه عدم البصر مع ما حققه السيد أن حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه وهو البصر عن حقيقته * والثانى ان الكمال قال ما نصه استشكل تصوير هذه المسئلة بانه ان كان المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فانه سبحانه عليم بكل شئ وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحينئذ فامر الله تعالى بالشئ عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شئ آخر لا تعلق له فكيف يأتى فيه الخلاف بين أهل السنة ولذا قال الغزالى هذا لا يمكن فرضه فى كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهى ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرية اليه فليفرض فى كلام المخلوق اه وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه وجوابه ان الكلام فى التعلق فهل تعلق الامر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن هذه ان كان واحدا أو اضداده ان تعددت بمعنى ان الطلب له تعلق واحد بأمرين هما فعل الشئ والكف عن الضد فباعتبار الاول هو أمر وباعتبار الثانى هو نهى أو ان متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعلم المتعلق بأحد شيئين متلازمين يمين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فانه يستلزم تعلقه بالآخر اه وفيه أمور منها ان فى تقريره الاشكال اضطرابا لا يخفى لان قوله وهو أمر ونهى الخ ان أراد ان مجرد الكلام أمر ونهى الخ لم يصح وان أراد ان مجموع الكلام والتعلق بالمتعلق الخاص أمر ونهى فهذا لا ينتج له فأمره تعالى بالشئ عين النهى عن ضده الخ بل يوجب التغاير بين الاقسام المذكورة لاعتباره فى كل واحد ما يغاير ما اعتبر فى غيره منها وحينئذ فيشكل أيضا ما نقله عن الغزالى اللهم الا أن يجاب بما أجيب به عن الامر الاول ومنها انه قد يشكل قوله مع احتمال الذهول بانه مع الذهول لا نهى حينئذ وهذا لا ينافى انه اذا تحقق نهى اتحد مع الامر أو استلزمه الامر على انه سيأتى لنا البحث فى منافاة الذهول للنهى عن الضد ومنها انه قد يقال ما ذكره من الجواب غير كاف لتغايرهما بتغاير المتعلق فيهما كما تقدم الا أن يجاب بما أجيب به فى الامر الاول (قوله الوجودى) قال الكورانى الثالث أى من الابحاث ان تقييد الضد بالوجودى لغو اذ الضد لا يكون الا وجوديا لان الوجود مأخوذ فى تعريفه اه (وأقول) للتقييد بالوجودى فائدتان احداهما دفع التوهم اذ كثيرا ما يراد بالضد غير الوجودى أيضا ولو مجازا بل كون الضد لا يكون الا وجوديا ليس

(الامر النفسى بشئ معين) ايجابا أو ندبا (نهى عن ضده الوجودى) تحريما أو كراهة واحدا كان الضد كضد السكون أى التحرك أو أكثر كضد القيام أى القعود وغيره

قطعيا ولهذا قال شيخ الاسلام مع انه أى الضد مقيد به أى بالوجودى على المشهور اه
فاشار الى انه غير مقيد بالوجودى على مقابل المشهور وبهذا يقوى توهم ارادته والتقييد لدفع
التوهم خصوصا اذا قوى لا يكون لغوا كما يصرح به كلام الائمة بل نص غير واحد على ان من
فوائد القيود دفع التوهم على انه قد يدعى ان اطلاق الضد على غير الوجودى حقيقة أيضا فى
اصطلاح الاصول لانهم أطلقوا عليه اسم الضد والاصل فى الاطلاق الحقيقة قال فى العقود
اعلم ان الضد يطلق على الترك المضاد لفعل الواجب وعلى افراده وهو ما يحصل به الترك من الامور
الوجودية اه لا يقال كون الاصل فى الاطلاق الحقيقة انما يفيد اذا لم يعلم خلافه عند أهل
الاصول المرتكبين هذا الاطلاق وعلى هذا فلا غبار على تقييد المصنف ولا احتياج اليه
والثانية الاشارة الى رد ما فى المنهاج فقد قال الكمال فليس محل النزاع ان الامر بالشئ نهى عن
ضده الذى هو ترك ذلك الشئ خلافا لما ذهب اليه فى المنهاج مستدلا عليه بما استدل به القاضى
من ان المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن اه وحيث أفاد
التقييد هاتين الفائدتين المهمتين بطلت دعوى اللغوية وتبين انها لم تصدر الا عن استرواح
وقصور اطلاع وانها لم ترد على التعبير فى الوجوه الحسان ومن هنا يظهر ما فى كون التقييد لبيان
الماهية دون الاحتراز كما ذكره شيخ الاسلام ردا على الشارح وعبارة المنهاج فيما أشار اليه
الكمال هى قوله قبيل الباب الثانى ما نصه الخامسة وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه لانه
جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن اه وقد أوضح الاسنوى الكلام عليها فراجعه (قوله
وعن القاضى انه يتضمنه) قال الصفى الهندى ثم لو جوزنا التكليف بالمحال لم يكن الامر بالشئ
نهيا عن ضده بل يجوز ان يكون مأمورا به معه ثم قال بعد كلام قرره وعند هذا ظهر ان الحق
هو أن الامر بالشئ نهى عن ضده بطريق الاستلزام لا لانه وحده يستلزم ذلك بل مع مقدمة
أخرى كما تقدم تقريره لو قيل باستحالة تكليف ما لا يطاق اه (قوله كما يكون الشئ الواحد
بالنسبة الى شئ قربا الخ) فيه مسامحة ظاهرة أى قريبا وبعيدا أو ذا قرب وذا بعد (قوله ودليل
القولين انه لما لم يتحقق الخ) فى دلالته على القول الاول بحث لا يخفى لان عدم التحقق المذكور
لا يقتضى العينية بل يكفى فيه الاستلزام (قوله ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظى
الخ) أقول هذا جواب اعتراض على حكاية المصنف عن عبد الجبار وابى الحسين لان الكلام
فى الامر النفسى وهما من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى المنقسم الى الامر وغيره وحاصل
هذا الجواب ان الكلام فى الطلب الذى هو مفاد الامر اللفظى وذلك الطلب يثبته الفريقان
أعنى أهل السنة والمعتزلة الا انهما مختلفان فى حقيقة ذلك الطلب فاهل السنة يقولون انه
الكلام النفسى والمعتزلة يقولون انه الارادة لا الكلام النفسى لانهم لا يقولون بثبوته
والمصنف عبر عن الطلب الذى الكلام فيه والصادق بان يكون هو الكلام النفسى كما هو قول
أهل السنة وان يكون هو الارادة كما هو قول المعتزلة بالنفسى اما بالنظر لمذهب أهل السنة
فكأنه قال الطلب الذى تسميه أهل السنة بالنفسى ويقولون ان حقيقته الكلام النفسى
وغيرهم يخالفهم فى ان حقيقته ذلك واما على وجه تغليب قول أهل السنة على قول المعتزلة
فتأمل ذلك فانه دقيق ولدقته غفل عنه من اعترضه وحينئذ يظهر بطلان قول الكمال واعلم ان

(وعن القاضى) آخرا انه (يتضمنه وعليه) أى على التضمن (عبد الجبار وأبو الحسين والامام) الرازى (والآمدى) فالامر بالسكون مثلا أى طلبه متضمن للنهى عن التحرك أى طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى ان الطلب واحد هو بالنسبة الى السكون أمر والى التحرك نهى كما يكون الشئ الواحد بالنسبة الى شئ قربا والى آخر بعدا ودليل القولين أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده كان طلبه طلبا للكف أو متضمنا لطلبه ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظى ساغ للمصنف نقل التضمن فيه عن الاولين وان كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى (وقال امام الحرمين والغزالى) هو (لا عينه ولا يتضمنه)

الاعتراض

الاعتراض وارد والجواب ضعيف الى آخر ما أطال به في بيان ذلك وبطلان قوله وجواب الشارح يرجع حاصله الى ان النزاع في التسمية الخ اذ قد ظهرت قوة الجواب ودقته وان الخلاف معنوى وحاصله ان الامر المعنوى الذى هو مدلول الصيغة ليس عين النهى المعنوى وانما يتضمنه غاية ما في الباب ان في طريق ذلك اختلافا في حقيقة مدلول الصيغة ما هو وهذا أيضا اختلاف معنوى ليس في التسمية لكنه غير المقصود بالبيان هنا فكان منشأ ما وقع فيه توهمه ان هذا هو المقصود بالبيان وانه اختلاف في التسمية وليس كذلك كما هو ظاهر ثم رأيت شيخنا العلامة أشار الى ما ذكرنا من انه حاصل هذا الجواب الذى سلف والله أعلم (قوله والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز ان لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون مطلوب الكف به) أقول ما المانع من أن يجاب عنه بأن طلب الشئ انما يكون فرعا عن ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه اذا كان مطلوبا بالقصد بخلاف ما اذا كان مطلوبا بالتبعية لتوقف المطلوب بالقصد عليه كما هنا فان فعل الشئ يتوقف على ترك ضده فطلب الفعل يتوقف على ملاحظة الفعل لانه قصدى بخلاف ترك ضده المتوقف هو عليه لا يتوقف طلبه على ملاحظته لانه يكفي لتوقف الفعل عليه بل تكفي فيه ملاحظة المطلوب بالقصد ثم رأيت في نهاية الصفي الهندى ما يؤيد ذلك فانه ذكر جوابا ثم عقبه بقوله سلمنا لكن لم لا جاز أن يكون الامر بالشئ أمرا بما يتوقف عليه وجوده مع كونه معقولا عنه فلم لا يجوز أن يكون الامر بالشئ نهيا عن ضده وان كان معقولا عنه سلمنا لم لا يجوز ان يقال انه نهى عنه بشرط الشعور الخ اهـ فليتأمل (قوله أخذا بالمحقق) قال شيخنا العلامة أى لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من القائلين بالتضمن من خص فيساوى ما هنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فأخذ المصنف بالمحقق اهـ (وأقول) بقى احتمال ان المراد ان من القائلين بالعين من يخص الوجوب ولا يمكن سد باب هذا الاحتمال مطلقا وغاية ما يدعى بعده لكنه يمنع التحقق اللهم الا ان يراد بالتحقق الظهور ظهورا قويا أو يكون قد ثبت بدليل خارجى ما يمنع هذا الاحتمال كثبوت انه لا قائل به (وبقى بحث آخر) وهو أن يقال تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضى الاقتصار على التضمن فهلا عبر بعبارة تشمل العين أيضا كابن الحاجب فان ذلك أحوط في الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فانه لا يخرج يقينا عن هذه العهدة بل يوهم تحقق انتفاء قول العين اللهم الا ان يقال المراد أخذا بالمحقق عندنا بناء على طريق التعيين فليتأمل (قوله بالنظر الى ماصدقه) أقول أى فرده المعين احترازا عن النظر الى مفهومه وهو الاحد الدائر بين تلك الاشياء فان الامر حينئذ نهى عن الضد الذى هو ما عدا تلك الاشياء هذا هو الوجه في تقرير ذلك وأما ما رأيته بخط شيخنا الشهاب من قوله ما نصه قوله بالنظر الى ماصدقه أى الامر به بالنظر الى مفهومه فهو نهى عن ضده منها أو متضمن له اهـ ففيه نظر ظاهر لانه ان أراد بضده منها أحدها المعين فهو ليس ضد المفهوم كيف وهو فرده وكيف وهو يحصل بفعله الامتثال وان أراد به غيرها وجب اسقاط لفظة منها فليتأمل (قوله وبالوجودى عن العدمى) أى ترك المأمور به فالامر نهى عنه قال شيخنا العلامة أى عن الترك الذى هو عدم الفعل وفيه ان النهى لكونه تكليفا لا يتعلق الا بفعل كما سيجئ اهـ (وأقول) يمكن الجواب عنه من وجهين

والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز ان لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون مطلوب الكف به (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط) أى دون أمر الندب فلا يتضمن النهى عن الضد لان الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك واقتصر على التضمن كالآمدى وان شمل قول ابن الحاجب منهم من خص الوجوب دون الندب العين أيضا أخذا بالمحقق واحترز بقوله معين عن المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر الى ماصدقه نهيا عن ضده منها ولا متضمنا له قطعا وبالوجودى عن العدمى أى ترك المأمور به فالامر نهى عنه أو يتضمنه قطعا

الاول ان تعبير الشارح بذلك تبع المقتضى كلام المصنف كما هو ظاهر مجارات النص الذى قصد الرد عليه بهذا الكلام لما تقدم ان من فوائد تقييد المصنف بالوجودى رد ما فى المنهاج وقد عبر فيه بالنقيض فناسب فى الرد مجاراته والتنزل معه بذكر الترك الذى هو المراد بالنقيض الثانى انه عبر بالترك لوقوعه فى كلام غيره كالمصنف والاسنوى فى شرحيهما على المنهاج مع اقتضاء المتن لذلك وأحال بيان الراجح فى ذلك على ما علم مما تقدم ونظير كل من هذين الوجهين كثير الوقوع فى كلامهم كما لا يخفى على ذى الاطلاع والالمام (قوله والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام) قال شيخنا العلامة يقتضى ان التضمن حقيقة والاستلزام مجاز لكون النهى فى ضمن مسمى الامر وفيه نظر اذ النهى خارج عن حقيقة الامر قطعا لا جزء منها فالاستلزام تعبير حقيقى بخلاف التضمن فانه مجازى اه (وأقول) ما ادعاه من الاقتضاء المذكور ممنوع قطعا ليس عليه شبهة فضلا عن حجة بل هذا التعبير صادق بعكس ما ادعاه وبان كلا حقيقة وبأن العبارتين بمعنى واحد بل ما ادعاه من القطع بان النهى خارج عن حقيقة الامر قد يمنع ويؤيد المنع بقول النقود والردود فى قول العضد القائلون بان الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده ما نصه قوله يتضمن أى يقتضى ليتناول الدلالتين التضمنية والالتزامية لما تقدم من التحرير ولما سيأتى من الدال على أعم من الجزئية اه فانه صريح فى احتمال التضمن حقيقة والتردد فيه بل ظاهر فى انه قد قيل بذلك لا يقال يصرح بما قاله الشارح أيضا قول الاسنوى فى شرح كلام المنهاج ما نصه ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم فى موضعه واللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لان الكل يستلزم الجزء اه ومثله فى شرح المنهاج للمصنف فانه قال واستدل المصنف على اختياره بان حرمة النقيض جزء من الوجوب لان الواجب هو الذى يجوز فعله ويمتنع تركه واذا كان كذلك فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن لان المراد من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على جزء ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء أكان داخلا فيه أو خارجا عنه فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام اه وقول المولى التفتازانى من جملة كلام شرح به تقرير العضد للقول بان الامر بالشئ نهى عن ضده دون العكس بعد ما مهده ما نصه ثم يقال ان الامر طلب فعل غير كف والنهى طلب فعل هو كف وكما لا يمكن استلزام الثانى الاول لا يمكن استلزام الاول الثانى فلا يكون الامر بالشئ مستلزما للنهى عن ضده فليس بشئ لان أمر الايجاب ليس مجرد طلب فعل غير كف بل مع المنع عن تركه اه ويقاس بالوجوب الندب فهو مركب من طلب الفعل والنهى عن تركه نهيا غير جازم ويجوز أن يقال والمنع من تركه على وجه الرجحان ولا ريب فى ان كلا من الوجوب والندب من افراد الامر النفسى الذى الكلام فيه فاذا ثبت تركبه ثبت تركب الامر لان النوع تعلم ماهيته افراده لا زيادة للافراد عليه بغير التشخص فهذه كلها صرائح من هؤلاء الائمة فى رد نظر الشيخ ويوافقه ما قاله الشارح لانا نقول لا يصح الاستدلال بذلك لان كلام هؤلاء الائمة فى المنع من الترك وكلامنا فى المنع من الضد الوجودى الذى يتحقق به التركيب ثم هذا كله مبنى على ان الشارح أراد بقوله والتضمن هنا التضمن المذكور فى المتن

والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء (اما) الامر اللفظى فليس عين النهى) اللفظى قطعا (ولا يتضمنه على الاصح) وقيل يتضمنه على معنى انه اذا قيل اسكن مثلا فكانه قيل لا تتحرك أيضا لانه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك

وهو تضمن الامر النهي عن ضده الوجودي وذلك غير لازم لجواز انه أراد به تضمن الامر النهي عن ضده العدمي المذكور بقوله وبالوجودي عن العدمي الخ وعلى هذا فلا كلام في ان التعبير بالتضمن حقيقي أخذا مما تقرر عن الاسنوي والمصنف والسعد من تركب الامر في طلب الفعل والمنع من الترك اذ المنع من الترك على هذا داخل في حقيقة الامر لا خارج عنها وعلى هذا يتضح قوله لاستلزام الكل للجزء فليتأمل (قوله وأما النهي فقيل أمر بالضد وقيل على الخلاف) فان قيل لم جرى القطع في جانب النهي دون جانب الامر قلنا يمكن أن يقال لان النهي أهم لانه من قبيل دفع المفسدة بخلاف الامر فانه من قبيل جلب المصلحة ودفع المفسدة أهم ولذا اشتهر ان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وفيه نظر لان الامر يتضمن النهي بل تقدم انه جزؤه الا أن يجاب بان المقصود بالذات في الامر جانب الفعل دون الترك بخلافه في النهي فان المقصود بالذات فيه جانب الترك وقد يقال لا حاجة الى ذلك كله لان القطع مبني على ان المطلوب في النهي فعل الضد ولا اشكال حينئذ في القطع لانه اذا كان المطلوب فعل الضد لا يتصور الا أن يكون أمرا به لكن يتوجه حينئذ انه لم كان على هذا القول المطلوب في النهي فعل الضد ولم يكن المطلوب في الامر ترك الضد ويفرق بأن هذا القائل نظر الى انه لا تكليف الا بفعل كما تقدم وهو ظاهر في الامر فلم يحتج للعدول عن ظاهره بخلاف النهي فان الترك الدال هو عليه ليس بفعل فيكون المكلف به فعل الضد كما تقدم حكاية هذا في مسئلة لا تكليف الا بفعل وان كان الصحيح كما تقدم ان المكلف به فيه هو الكف وهو فعل فليتأمل (قوله فان رجح التأكيد بعادي) قد اعترضه الكوراني حيث قال ثم ان رجح التأكيد في صورة العطف بعادي مثل التعريف وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر فذاك والا وجب التوقف وقد ظهر من هذا التقرير ان قول المصنف فان رجح التأكيد بعادي قدم ليس على ما ينبغي لان العادي معارض بظهور العطف في المغايرة فهو وحده لا يصلح مرجحا اه (وأقول) اعتراضه هذا مبني على توهمه ان كلام المصنف مصور بالعطف وليس كذلك بل هو مصور بغير العطف كما صرح به المحقق المحلي (فان قلت) من أين يستفاد تصويره بغير العطف (قلت) من التأمل في المعنى وذلك لانه لما حكم برجحان التأسيس في المعطوف والمتبادر منه انه بسبب العطف علم ان العطف من مرجحات التأسيس فعلى تقدير وجود مرجح للتأكيد في المعطوف يكون غاية ذلك وجود مرجح لكل منهما ومعلوم ان ذلك انما يناسبه التعارض والتوقف دون تقديم التأكيد (فان قلت) التأمل في المعنى لا يكفي التعويل عليه (قلت) ممنوع للقطع بصحة التعويل على القرائن الحالية ولا خفاء في ان التأمل في المعنى ان لم يكن منها كان في معناها فتأمل واعلم ان عبارة العضد تبعا لابن الحاجب وأما اذا كان معطوفا نحو صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما أرجح لان ورود التأكيد بالواو والعطف لم يعهد أو يقل فان رجح في المعطوف التأكيد بعادي من تعريف وغيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد أرجح بان يتساويا وجب الوقف اه ولا يخفى عليك ان المفهوم من قوله فان رجح في المعطوف التأكيد بعادي الخ انه مع العطف ان ترجح التأكيد بعادي وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر لاحدهما قدم وان لم يوجد

(وأما النهي (النفسي) عن شيء تحريما أو كراهة (فقيل) هو (أمر بالضد) له ايجابا أو ندبا قطعا بناء على ان المطلوب في النهي فعل الضد وقيل لا قطعا بناء على ان المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الاول وتركه المصنف لقوله انه لم يقف عليه في كلام غيره (وقيل على الخلاف) في الامر أي ان النهي أمر بالضد او يتضمنه اولا ولا أو نهي التحريم يتضمنه دون نهي الكراهة وتوجيهها ظاهر مما سبق والضد ان كان واحدا كضد التحرك فواضح أو أكثر كضد القعود أي القيام وغيره فالكلام في واحد منه أيا كان والنهي اللفظي يقاس بالامر اللفظي *(مسئلة الامران) حال كونهما (غير متعاقبين) بان يتراخى ورود أحدهما عن الآخر متماثلين أو متخالفين (أو) متعاقبين (بغير متماثلين) بعطف أو دونه نحو اضرب زيدا وأعطه درهما (غيران) فيعمل بهما جزما (والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار) في متعلقهما من عادة او غيرها (والثاني غير معطوف) نحو صل ركعتين صل ركعتين

مرجح آخر لاحدهما وجب الوقف ألا ترى الى قوله وقع التعارض الخ فانه لم يحكم بتقديم التأكيد بمجرد ترجحه بعادي بل حكم حينئذ بالتعارض وطلب الترجيح حينئذ لاحدهما على الآخر كان يوجد مرجح آخر للتأكيد والى قوله وان لم يوجد أرجح الخ فانه مقابل لقوله ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح فدل على انه لولم يوجد مرجح لاحدهما غير مرجح التأكيد وجب التوقف فعلم ان مجرد ترجح التأكيد بعادي فى العطف لا يوجب تقديم التأكيد بل يحصل التعارض حينئذ ولابد من الترجيح وهذا كله فى غاية الظهور من عبارته المذكورة كما ترى وقد فهمه الكورانى حيث قال فيما تقدم عنه فان وجد مرجح آخر وهو ظاهر المعنى أيضا لانه اذا اجتمع مرجحان كان كل منهما معارضا للآخر فلا وجه لتقديم أحدهما بمجرده كما لا يخفى فقول المصنف فان رجح التأكيد بعادي قدم لا يصح فرضه فى العطف لما تقدم من أن مجرد ترجح التأكيد بالعادى لا يوجب تقديمه بل يوجب التعارض والاحتياج الى الترجيح فلهذا حمله الشارح المحقق على غير العطف فعلم انه فى هذا المحل موافق لما فى المختصر وشرحه لا مخالف له فقول الكمال واعلم ان الشارح خص ترجح التأكيد بالعادى بان يكون فى غير العطف وخص انتفاء ترجحه بان يكون فى العطف وهو خلاف ما فى الكتب المعتبرة كالاحكام والمحصول والمختصر وشروحه ففيها انه مع العطف ان ترجح التأكيد بتعريف أو غيره وقع التعارض فيقدم الارجح وان تساويا فالوقف اهـ ممنوع منع فى غاية الوضوح بالنسبة للمختصر وشروحه لما بيناه وكأنه فهم من قول العضد ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح ان الارجح هو التأكيد بمجرد ترجحه بالعادى وذلك خلاف المفهوم من هذه العبارة وينافيه قول العضد وان لم يوجد أرجح فانه ظاهر فى أن مجرد العادى لا يصير التأكيد أرجح والا لم يصح ان يجعل من أقسام ترجح التأكيد فى العطف بعادى ان لا يوجد أرجح فلله در الشارح المحقق والحاصل ان مجرد انضمام العادى لا يقوم التأكيد بل يجعله معارضا للعطف فينظر فى أيهما أرجح بمرجح آخر فيقدم فان لم يترجح أحدهما بل تساويا توقفنا (فان قلت) مخالفة كلام الشارح لكلام العضد فى صورة العطف وترجح التأكيد بعادى ظاهرة لا مدفع لها لان الشارح لم يجعل حكم هذه الصورة الا الوقف والعضد جعله تارة المصير الى الترجيح وتارة الوقف (قلت) دعوى هذه المخالفة ممنوعة أيضا لان العضد نظر الى المرجح من خارج بان يوجد مرجح آخر غير مرجح مجرد العطف والعادى فحكم بالمصير الى الترجيح فى بعض الاحوال والشارح قصر النظر على مجرد مرجح العطف والعادى فاطلق الوقف وسكت عن الترجيح بمرجح آخر لظهوره وكذا بالنسبة الى الاحكام والمحصول وعبارة الاول فى مسئلة العطف واما ان كانت العادة تمنع من التكرار أو كان الثانى معرفا كقوله اسقنى ماء واسقنى ماء وكقوله صل ركعتين وصل الركعتين فقد تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف أو مع منع العادة من التكرار ويبقى الامر على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف عطف ولا لام تعريف ولا عادة مانعة من التكرار وقد عرف ما فيه اهـ وفى النسخة التى رأيتها وأشار بقوله وقد عرف ما فيه الى قوله قبل ذلك فيما اذا لم يكن حرف عطف ولا تعريف ولا عادة ما نصه وانما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار والثانى غير معرف كقوله صل ركعتين صل ركعتين فقال القاضى عبد الجبار ان الثانى

(قيل معمول بهما) نظرا للاصل أى التأسيس (وقيل) الثانى (تأكيد) نظرا للظاهر (وقيل بالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما (وفى المعطوف التأسيس أرجح) لظهور العطف فيه (وقيل التأكيد) أرجح لتماثل المتعلقين (فان رجح التأكيد) على التأسيس

يفيد غير ما أفاده الاول ويلزم الاتيان باربع ركعات مصيرا منه الى أن الامر الثانى لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين فكذلك اذا تقدمه أمر آخر لان الاقتضاء لا يختلف وخالفه أبو الحسين البصرى بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثانى على الوجوب والتأكيد للاول والاظهر انه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثانى معرفا ان يقتضى الثانى غير مقتضى الاول لانه لو كان مقتضيا عين ما اقتضاه الاول كان فائدته التأكيد ولو كان مقتضيا غير ما اقتضاه الاول كانت فائدته التأسيس والتأسيس أصل والتأكيد فرع وحمل اللفظ على الفائدة الاصلية أولى اه وحاصله نقل قولين ترجيح التأسيس والوقف ثم ترجيح الاول فيجرى ذلك هنا بمقتضى الحوالة بقوله ويبقى الامر على ماذكرناه الخ فيكون حاصل ماذكره هنا بمقتضى هذه الحوالة قولين أحدهما ترجيح التأسيس والثانى الوقف مع ترجيحه الاول ولا شبهة فى ان كل واحد من هذين القولين غير القول بالتعارض مع تقديم الارجح الذى نسب له الكمال هذا ان أراد انه يقوم أحدهما الترجيح من غير احتياج لمرجح آخر فان أراد انه يتوقف وان وجد مرجح آخر رجح به فيكون اشارة الى قول الوقف فذاك عين ماقاله الشارح كما علم مما تقدم بيانه وكانه نظر الى قوله فقد تعارض الظاهر الخ ولم ينظر الى حوالته بقوله ويبقى الامر على ماذكرناه الخ ومع ذلك فليس فى مجرد هذا تقديم أحدهما بدون مرجح من خارج فليتأمل وعبارة المحصول فان كان الثانى معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فعند أبى الحسين ان الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلاة لاجل لام التعريف ويمكن ان يقال بل يجب حمله على صلاة أخرى لاجل العطف وليس أحدهما أولى من الآخر فوجب التوقف وعندى ان هذا الاخير أولى لان لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية كما قد تكون لتعريف المعهود السابق وبتقدير ان تكون للمعهود فيمكن ان يكون المعهود السابق هو الصلاة التى يتناولها الامر الاول ويمكن ان تكون صلاة أخرى تقدم ذكرها واذا كان كذلك بقى العطف سالما عن المعارض اه فقد نقل التوقف واختار تقديم العطف والحمل على التأسيس وكلاهما غير ما نقله الكمال عنه من التعارض بل صرح بعدم التعارض بقوله سالما عن المعارض فكيف ينسب اليه التعارض على انه لو فرض مخالفة الشارح فى هذا الحكم للمختصر وشروحه والاحكام والمحصول لم يرد كلامه بمجرد ذلك لظهور ان كتب الاصول المعتبرة غير منحصرة فى هذه بل هذه بالنسبة اليها اقليل من كثير فليتامل (قوله بعادى) ان قلت لم قيد بالعادى قلت لان العقلى كاقتل زيدا اقتل زيدا والشرعى كاعتق سعيدا اعتق سعيدا لا يتصور فيه ترجيح التأكيد بل يتعين التأكيد اذ لا يتصور خلافه (قوله فان العادة باندفاع الحاجة بمرة فى الاول وبالتعريف فى الثانى) اعترض الكمال جعله التعريف من العادى مع قوله السابق من عادة أو غيرها حيث قال واعلم ان الآمدى وابن الحاجب لم يذكرا فى تقييد محل الخلاف الا المانع عادة وجعلا منه التعريف وعلى ذلك جرى العضد والمصنف فى شرح المختصر وجرى صاحب المحصول على كون المانع العادة أو التعريف فجعل التعريف مقابلا لها وعلى هذا جرى شيخنا فى تحريره واما الشارح فقال أولا فى تقييد محل الخلاف من عادة أو غيرها ثم جعل هنا التعريف من العادى فخلط احدى الطريقتين بالاخرى وأوهم ان من المانع الذى

(بعادى) وذلك فى غير العطف نحو اسقنى ماء اسقنى ماء صل ركعتين صل الركعتين فان العادة باندفاع الحاجة بمرة فى الاول وبالتعريف فى الثانى ترجح التأكيد (قدم) التأكيد لرجحانه (والا) أى وان لم يرجح التأكيد بالعادى وذلك فى العطف لمعارضته للعادى بناء على أرجحية التاسيس حيث لا عادى (فالوقف) عن التاسيس والتأكيد لاحتمالهما وان منع من التكرار العقل نحو اقتل زيدا اقتل زيدا أو الشرع نحو اعتق عبدك اعتق عبدك فالثانى تاكيد قطعا وان كان بعطف (النهى) النفسى

هو قيد لمحل الخلاف مالا يكون عاديا ولا تعريفا وذلك غير معروف اه (وأقول) هذا الكلام
أدل دليل على استرواح الشيخ فى هذه الحواشى وعدم امعان التأمل والمراجعة وهذا أمر
صعب جدا يورث الريبة فى كثير من كلامه وذلك لان قوله نخلط احدى الطريقتين بالاخرى
منشؤه التخليط وتوهمه انه أراد بالغير فى قوله من عادة أو غيرها التعريف فيلزم جعله هنالك
مقابلا للعادة كما هو طريقة المحصول مع انه هنا ادخله فيها كما هو طريق الآمدى وابن الحاجب
وليس كذلك وانما أراد بالغير فيما ذكر المانع العقلى والشرعى اللذين صرح بهما بعد فى الاحتراز
بقوله وان منع من التكرار العقل الخ واما قوله واوهم ان من المانع الى قوله وذلك غير معروف
فلا منشأ له الا عدم تأمله تصريح الشارح بقوله وان منع من التكرار العقل الى قوله فالثانى
تأكيد قطعا فانظر كيف صرح بذلك ونقل القطع فيه فان أراد منع ذلك لكونه غير معروف
له فلا اعتبار به ولا التفات اليه لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا يسوغ لعاقل التوقف فى
نقل الشارح ذلك الامام لعدم الاطلاع على منقوله لو فرض انفراده بذلك النقل فكيف مع
موافقة غيره له فيه فقد قال الزركشى فى شرحه ما نصه فان امتنع أى فيه التكرار فالثانى تأكيد
قطعا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا اه فانظر كيف أطلق الامتناع الشامل للامتناع عقلا وشرعا
مع تمثيله بما الامتناع فيه عقلى ونقله القطع بالتأكيد فكيف يقال انه أوهم كذا وان ما أوهمه
غير معروف وقال الامام فى محصوله وهو من الكتب المعتبرة التى عول عليها فيما تقدم ما نصه
اما اذا كان الثانى أمرا مثل متناولة الامر الاول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد فلا يخلو اما
ان يمتنع ذلك عقلا كقتل زيد وصوم يوم أو يمتنع ذلك شرعا كعتق زيد فانه كان يجوز ان يتزايد
عتقه ويقف تمام حريته على عدد كالطلاق واذا لم يصح التزايد فى المأمور به لم يخل الامران اما
أن يكونا عامين أو خاصين أو يكون أحدهما عاما والآخر خاصا فان كانا عامين أو خاصين وجب
كون مأمورهما شيئا واحدا ويكون الامر الثانى تأكيدا للاول سواء ورد مع حرف العطف
أو لا مع حرف العطف مثال العامين بحرف العطف قول القائل لغيره اقتل كل انسان واقتل
كل انسان ومثاله بلا حرف عطف ان يسقط من الثانى حرف العطف ومثال الخاصين بحرف
عطف وبغير حرف عطف قوله اقتل زيدا واقتل زيدا وقوله اقتل زيدا اقتل زيدا اما اذا كان
أحدهما عاما والآخر خاصا سواء تقدم العام أو الخاص فالامر الثانى اما ان يكون معطوفا
على الاول أو غير معطوف عليه فان كان معطوفا فمثاله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة
فقال بعضهم ان يوم الجمعة لا يكون داخلا تحت الكلام الاول ليصح حكم العطف والاشبه
الوقف لانه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التأكيد وأما اذا
كان الامر الثانى غير معطوف فمثاله قول القائل صم كل يوم صم يوم الجمعة فههنا عموم أحد
الامرين دليل على ان الآخر ورد تأكيدا لانه لم يبق من ذلك الجنس شئ لم يدخل تحت العام اه
وقال القرافى عقب شرحه تنبيه لا يلزم من كون أحدهما عاما والآخر خاصا بناء العام
على الخاص لان شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص منافيا للعام وههنا الحكم واحد
متماثل فلا يصح التخصيص انما بقى الكلام هل أريد الخاص بصيغة العموم أم لا والمشهور
عند الادباء فى مثل هذا تناول العام للخاص وان العرب اذا اهتمت ببعض أنواع العام أفردته

بالذكر

بالذكر لتبعيده عن التخصيص والاخراج من العموم فلا يبقى السامع بعد ذلك يتوهم اخراجه وان توهم اخراج غيره كقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى مع ان البغى اندرج فى المنكر لكنه أعم أنواع المنكر فافرده اهتماما به واندرج ايتاء ذى القربى فى الاحسان لكنه أفضله فافرد بالذكر الى ان قال وليس من هذا الباب قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان لعدم العموم الشامل فى فاكهة لكونها نكرة فى الاثبات فانتم فما اندرج الرمان فيها وكثير من الناس يتوهمونه منه اه وأما قوله وليس من هذا الباب قوله فيهما فاكهة ونخل ورمان الخ ففيه نظر على انه قد يقال بسياق هذه الآية للامتنان والنكرة تعم فى سياق الامتنان وقال الشمس الاصفهانى أيضا عقب شرحه ينبغى ان تعلم انه اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا فلا يبنى أحدهما على الآخر لان شرط ذلك المنافاة وهى معدومة ههنا وينبغى ان يتنبه ان قول المصنف الاشبه الوقف فى هذه الصورة وهى ان تقول صم كل يوم وصم يوم الجمعة فيه نظر وذلك لان دلالة الصيغة العامة على عمومه مع دلالة العطف على مدلوله يجرى مجرى العام والخاص ودلالة الخاص أقوى من دلالة العام على ماسيأتى بيانه فى كتاب العموم والخصوص فلا يبعد ان ترجح الواو العاطفة على الصيغة العامة فلك ان تمنع ماذكره المصنف وتجعل ماذكرناه سند المنع لا انك تنتصب مدعيا اه فانظر قول المحصول المعدود من الكتب المعتبرة المشهورة فى الفن اما أن يمتنع ذلك عقلا أو يمتنع ذلك شرعا وحكمه فى ذلك بالتأكيد من غير ذكر خلاف فيه مع ذكره الخلاف فيما قدمه فكيف يقال ان ذلك غير معروف وقد ذكر الصفى الهندى فى نهايته نحو ما فى المحصول حيث قال واما اذا كان مدلول الثانى مماثلا لمدلول الامر الاول ولم تصح الزيادة فيه اما لدلالة عقلية كقتل زيد وصوم يوم معين واما لدلالة شرعية كعتق عبد معين الى أن قال فالامر الثانى تأكيد للامر الاول اذا كانا عامين أو خاصين سواء كان الثانى بحرف العطف أولا بحرف العطف الى أن قال اما اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا فاما ان يكون العام مقدما على الخاص أو بالعكس وعلى التقديرين اما ان يكون الثانى معطوفا على الاول أولا يكون فهذه أقسام أربعة أحدها ان يكون العام مقدما والخاص معطوفا عليه نحو قوله صم كل يوم وصم يوم الجمعة واختلفوا فيه فذهب بعضهم الى أن يوم الجمعة غير داخل تحت قوله صم كل يوم ليصح العطف وحينئذ يفيد غير ما أفاده الاول وذهب الآخرون الى الوقف محتجين بانه ليس ترك مقتضى العموم لاجل صحة العطف أولى من العكس فيجب التوقف الى ظهور المرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاول أولى لان تخصيص العام أهون من ترك مقتضى العطف لانه أكثر وكثرته تدل على قلة مفسدته وثانيها أن يكون العام مقدما والخاص مذكورا بعده بلا عطف ومثالهما ماسبق ولكن بلا حرف العطف فههنا يكون الثانى تأكيدا لبعض مدلول العام المتقدم اذ لا معارض للعام فى كونه يجرى على عمومه وثالثها أن يكون الخاص مقدما والعام معطوفا عليه نحو قوله صم يوم الجمعة وصم كل يوم والخلاف فيه كما فى الاول ورابعها أن يكون الخاص مقدما والعام مذكورا بعده بلا حرف العطف مثالهما ماسبق ولكن بدون حرف العطف فههنا العام يحمل على عمومه ويفيد غير ما أفاده الاول ومؤكدا لمدلول الاول ضمنا اه

(فان قلت) الشارح اطلق القطع والامام حكى خلافا فيما اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا ليس منه التأكيد (قلت) يمكن أن يقال الامران فى هذا القسم غير متماثلين وكلام الشارح فى المتماثلين وان يقال كلامه فى الخاصين بقرينة تمثيله ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر فى قول الكمال تخلط احدى الطريقين بالاخرى من انه مبنى على انه أراد بالغير التعريف وليس ذلك مراده بل أراد المانع العقلى أو الشرعى وقد تكلم عليهما آخرا تتميما للكلام على ما احترز عنه من المانع اه وفى قوله وذلك غير معروف ما نصه بل هو معروف وهو العقلى والشرعى اه ورأيت السيد الشريف السمهودى لما ذكر ان صاحب المحصول جرى على جعل التعريف مقابلا للعادة قال وهو مقتضى قول الشارح أولا من عادة أو غيرها لكنه جعل التعريف هنا أى فى قوله فان رجح التأكيد بعادى من العادى فيبقى قوله أو غيرها غير ممثل له وليس هو من خلط احدى الطريقتين بالاخرى اه لكن ما ادعاه من أن مقابلة التعريف للعادة هو مقتضى كلام الشارح أولا ممنوع والله أعلم وقد ظهر ظهورا لا خفاء معه ما وقع فيه الكمال من التخليط وبطلان ما زعمه من نسبة الشارح الى الخلط والله الموفق (قوله اقتضاء كف عن فعل) فيه أمران * الاول ان المراد بالفعل نحو الامر والشأن فيشمل القول والفعل المعروف والقصد وغيرها * والثانى انه قد يقال هذا الحد غير جامع لانه لا يتناول اقتضاء الكف عن الكف المعبر عنه بنحو لا تكف اذ ليس اقتضاء كف عن فعل بل اقتضاء كف عن كف اذ معنى لا تكف طلب الكف عن الكف كما أن معنى لا تفعل طلب الكف عن الفعل فان قيل المراد بالفعل ما يشمل الكف قلنا المقابلة ظاهرة فى خلاف ذلك (قوله لا بقول كف) قال شيخنا الشهاب متعلق بقوله اقتضاء اه وقد يقال لا يتميز النهى عن الامر فى الاول فى مادة طلب الكف لانتفاء اللفظ المميز حينئذ فقد يشكل على ما قدمه المصنف من تصحيح تنوع الكلام فى الازل الى الامر وغيره (قوله فى مسمى النهى) قال شيخنا الشهاب هو الاقتضاء ويشكل عليه انه فسر قوله مطلقا بقوله أى لفظيا أو نفسيا اه فقياسه تعميم المسمى الى الصيغة أيضا (قوله وقضيته الدوام الخ) قال الكورانى وفى كلام المصنف بحث من وجهين * الاول انه قال وقضيته الدوام ولم يقل والنهى يدل على الدوام وذكر فى شرحه على مختصر ابن الحاجب أن قول الشيخ ابن الحاجب وحكم النهى التكرار ولم يقل يدل على التكرار فى غاية الحسن لان التكرار فى النهى من ضرورة الواقع لا من الصيغة فبدل لفظ الحكم هنا بقوله وقضيته الدوام وهذا كلام غريب اذ لو لم تدل الصيغة على التكرار لغة كيف يستفاد منها وابن الحاجب ذكر فى الامر انه لا يدل على التكرار عند الجمهور فلو كان ما فهمه المصنف من كلامه كما فهمه تناقض كلام ابن الحاجب * الثانى ان قوله وقيل مطلقا بعد قوله وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة مما لا معنى له لان الدوام مع التقييد بالمرة لا يعقل وبدون التقييد مطلقا قد فهم من قوله وقضيته الدوام هذا ما ذكره شراح كلامه ويمكن توجيه كلامه بان يقال مراده أنه يفيد الدوام ما لم يقيد بمرة وقيل يفيده مطلقا الا انتهاء والدوام والمرة من القرائن مثله الامر كما سبق وما وجهنا به كلامه هو الذى ذكره المحقق اه (وأقول) أما قوله الاول انه قال وقضيته الدوام ولم يقل والنهى يدل على الدوام فقد أشار شيخ الاسلام كالكمال الى جوابه حيث قال فى قوله وقضيته الدوام ما نصه أى

(اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف ونحوه) كذر ودع فان ما هو كذلك أمر كما تقدم وتناول الاقتضاء الجازم وغيره ويحد أيضا بالقول المقتضى لكف الى آخره كما يحد النفسى بالقول الدال على ما ذكر ولا يعتبر فى مسمى النهى مطلقا علو ولا استعلاء على الاصح كالامر (وقضيته الدوام) على الكف

وليس هو الدوام لان الدوام لازم لامتثال النهي فانك اذا قلت لغيرك لاتسافر فقد منعته من ادخال ماهية السفر في الوجود ولا يتحقق امتثال ذلك الا بالامتناع من جميع افراد السفر وهو المراد بالدوام فكان لازما للامتثال ينتفي بانتفائه الامتثال فالامتثال الذي هو مقصود النهي ملزوم للدوام فكان مقتضاه لا مدلوله اه لكن لقائل أن يقول أولا اذا كان النهي منعا من ادخال ماهية الفعل في الوجود كما اعترفتم به فهو منع من كل فرد من افرادها اذ لا يتصور المنع من ادخالها في الوجود الا بالمنع من كل فرد فكما انه لا يتحقق الامتثال الا بالامتناع عن جميع افراد الفعل لا يتحقق الممتثل وهو المنع الا بالمنع عن جميع افراد المنع من الفعل فالدوام كما هو لازم للامتثال هو لازم للمنع من ادخال الماهية في الوجود فكان مقتضاه وكان أيضا مدلوله دلالة عقلية اذ الدلالة الوضعية لا تتصور هنا لان الكلام في نفس النهي لا في صيغته فقولكم فكان مقتضاه لا مدلوله ممنوع بل هو مقتضاه ومدلوله جميعا فان قلتم المنع من ادخال الماهية في الوجود لا يقتضي المنع من كل فرد على الدوام لصدقه بالمنع من كل فرد في بعض الاوقات فلم يقتض المنع من ادخال الماهية في الوجود المنع من كل فرد على الدوام فلم يدل على الدوام قلنا لو صح ذلك بطل قولكم ان الامتثال لا يتحقق الا بالامتناع من جميع الافراد على الدوام بل يتحقق بالامتناع عنها في بعض الاوقات لانه لا معنى للامتثال الا القيام بما طلب فاذا لم يفد نفس النهي الدوام لم يكن الدوام مطلوبا فلا يتوقف الامتثال على الدوام وبالجملة فيتوقف تحقق الامتثال على الدوام فالدوام من مدلوله نفس النهي نعم قد يقال التعبير بالاقتضاء أنسب من التعبير بالدلالة لان فيه تسريحا بلزوم الدوام بخلاف الدلالة ولان الدلالة يتبادر منها الوضعية وهي غير مرادة هنا وان تقول ثانيا لا نسلم استلزام الامتثال للدوام وتوقفه عليه حتى كان قضية النهي ذلك لان الكلام في النهي المطلق ومعناه طلب الامتناع عن الفعل والامتناع عن الفعل يتحقق بالامتناع عنه في الجملة للقطع بانه امتناع عن الفعل وأما الامتناع عنه المقيد بالدوام فانما يقتضيه النهي المقيد بالدوام وليس الكلام فيه الا أن يجاب بان معنى لا تضرب مثلا لا يكن منك ضرب أو لا توجد ضربا فالمنهي عنه في المعنى نكرة في سياق النهي أو النفي فيعم مع مراعاته ما يأتي عنه ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمان والبقاع واعلم ان الضمير في قول المصنف وقضيته للنهي النفسي كما هو صريح المتن لا للنهي بمعنى الصيغة كما يدل عليه صنيع الكوراني وكان الموقع له فيه ما حكاه عن المصنف في شرح المختصر فتامله وأما قوله وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب الى قوله وهذا كلام غريب اذ لو لم تدل الصيغة على التكرار لغة كيف يستفاد منها الخ فجوابه انه لا غرابة ولا اشكال اذ لم يرد المصنف نفي دلالة الصيغة مطلقا بل نفي دلالتها الوضعية مطابقة أو تضمنا فكان الانسب التعبير بان حكمها التكرار لانه أمر لازم لمعناها واليه اشار بقوله لان التكرار في النهي من ضرورة الواقع لا انها تدل على التكرار لان المتبادر من الدلالة هو الدلالة الوضعية دون الالتزامية كما هنا وأما قوله وابن الحاجب الى قوله تناقض كلام ابن الحاجب فجوابه أنه ان أراد التناقض بين نفي الدلالة على التكرار عن الصيغة الذي اقتضاه عدول ابن الحاجب عن التعبير بانه يدل على التكرار الى التعبير بان حكمها التكرار وبين قوله في الامر لا يدل على التكرار عند الجمهور

باعتبار منطوقه فلا نسلم لزوم التناقض اذ غاية الامر نفي الدلالة على التكرار في الموضعين وليس هذا من التناقض في شيء ثم قد يرد على هذا انه لم يحصل الفرق بين الامر والنهي لان مجرد نفي الدلالة على التكرار عن الامر لا ينافي أن حكمه التكرار كالنهي فلا بد في الفرق من بيان ان الامر ليس حكمه التكرار ويجاب بان المقصود في الامر نفي الدلالة مطلقا حتى الالتزامية وغاية الامر انه ترك مناسبته حيث لم يعبر فيه بانه ليس حكمه التكرار عند الجمهور ولا محذور في ذلك وان أراد التناقض بين نفي الدلالة المذكور وبين ما أفهمه قوله عند الجمهور من أنه يدل عليه عند غيرهم فهو مندفع أيضا بما علم مما ذكر من أن المراد بالدلالة عند غير الجمهور الدلالة الالتزامية كما أن المراد من الدلالة المنفية عندهم هي الدلالة مطلقا حتى الالتزامية فليتأمل وأما قوله الثاني ان قوله وقيل مطلقا بعد قوله وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة مما لا معنى له الخ فهو كلام خارج عن قانون البحث لانه ان أريد به الاعتراض على المصنف من حيث حكايته هذا القول فلا وجه له لان هذا قول ثابت وان فرض اشكال معناه فلا محذور في حكايته بل هي مما ينبغي كما في سائر الاقوال المشكلة المعنى وان أريد الاعتراض عليه من حيث معناه فكذلك لانه لم ينتصب لاختياره ولا للاحتجاج له وان أريد الاعتراض على قائله من حيث معناه فهذا أمر آخر لا يتعلق بالمصنف ووجه اشكال هذا القول ان معنى كون الدوام قضيته النهي أي النفسي كما هو صريح سياق المصنف انه لازم له كما تقدم ولا يتصور لزوم مع التقييد بالمرة فان كان هذا القائل فرض كلامه في الصيغة وأراد بان الدوام قضيتها انه مدلولها الحقيقي زال عنه هذا الاشكال لان كون الصيغة موضوعة لطلب الترك على وجه الدوام فان قيدت بالمرة كانت مجازا أمر معقول لا اشكال فيه ونظيره انها موضوعة للتحريم ولا تخرج عن كونها موضوعة له باستعمالها في غيره مجازا لكن هذا لا يناسب صنيع المصنف لانه صريح في ان كلامه في النهي نفسه الذي هو النفسي لا في صيغته ثم قد يراد بالقضية هنا المناسبة أي ان المناسب للمنع من الشيء المنع منه على الدوام وحينئذ يعقل كون المرة تصرفه عما هو المناسب له فهو حال التقييد بالمرة مصروف عن المناسب له فليتأمل وأما قوله ويمكن توجيه كلامه الخ فلا يخفى بعد هذا التوجيه عن كلام المصنف وانه في غاية التكلف والتعسف (قوله ما لم يقيد بالمرة) أقول هذا أوجه مما بعده لان الكلام في النهي بمعنى الكلام النفسي لا بمعنى الصيغة كما هو صريح كلام المصنف كما تقدم ولا يخفى أنه انما اقتضى الدوام لاطلاق المنع فيه الشامل للمنع عن كل فرد أو لتوقف الامتثال عليه على ما تقدم بيانه فيكون المنع والامتثال بحسب زمان النهي فان كان مطلقا اقتضى المنع على الدوام والامتثال كذلك أو مخصوصا اقتضى ذلك على الخصوص لا على الدوام فالدوام حينئذ ليس بقضيته على الاطلاق ومن هنا يظهر اندفاع ما قد يتوهم من قياس ما هنا على العام اذا استعمل في الخاص حيث لم يخرج بذلك عن كون العموم قضية اللفظ وان صرف عنه في هذا الاستعمال وذلك لان العموم موضوع العام على الاطلاق والدوام ليس موضوع النهي كذلك فليتأمل (قوله نحو لا تسافر اليوم اذ السفر فيه مرة من السفر) لا يخفى ان السفر في اليوم قد يمكن تعدده مرات كما لو قال لا تسافر اليوم الى موضع كذا وأمكن السفر اليه في اليوم مرات أو لم يقيد بالى موضع كذا وصدق اسم السفر مع تعدده في اليوم على

(ما لم يقيد بالمرة) فان قيد بها نحو لا تسافر اليوم اذ السفر فيه مرة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضيته الدوام (مطلقا) والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته

كل

كل مرة والظاهر انه ممنوع من كل مرة من مرات السفر حتى لو خالف وسافر ثم رجع وأراد السفر اليه مرة أخرى فى بقية اليوم كان ممنوعا من هذه المرة أيضا فلعل عد السفر نفسه مرة من السفر باعتبار جنس المرة فليتأمل (قوله للتحريم والكراهة) لم يقل وخلاف الاولى لانه مما أحدثه المتأخرون ولانه انما يستفاد من أوامر الندب لا بصيغة النهى والكلام فى معانيها (قوله ولا تيمموا الخبيث) أى الردى وقد صرح الشافعية بكراهة التصدق بالردى ويتجه أن محل كراهة التصدق بالردىء اذا قصده مع تيسر غيره (فان قلت) لم عبر بنحو فى مثال التحريم دون ما بعده (قلت) للاكتفاء بما فهم من الاول اختصارا (قوله والتقليل والاحتقار ولا تمدن عينيك الخ) أقول لا يتعين ان يكون الشارح جعلهما شيأ واحدا كما قاله المحشيان بل يجوز أن يكون قد جعلهما شيئين ولكنه اقتصر على التمثيل بالآية لهما اشارة الى صلاحيتها لكل منهما والى انهما قد تصح ارادتهما معا فى الموضع الواحد والى أن الاحتقار لا يتعين أن يتعلق بالمنهى كما اقتضاه كلام البرماوى بل قد يتعلق بالمنهى عنه أو بمتعلقه وحينئذ يندفع عنه اعتراض البرماوى على جعلهما شيأ واحدا بقوله فمن جعلهما واحدا ويمثل لهما بالآية كالاردبيلى وشيخنا البدر الزركشى فليس بجيد اه (قوله بخلاف ما عند الله) قد يكون اشارة الى ان كلا من التقليل والتحقير هنا اضافى بالنسبة الى ما عند الله فلا ينافى انه فى حد ذاته وباعتبار أخذه على الوجه المخلوق له كثير غير حقير لكثرة نفعه وكونه نعمة من الله (قوله ومن اقتصر على الاحتقار وجعله المقصود فى الآية) أقول فيه أمران * الاول ان كونه المقصود فى الآية انما يقتضى الاقتصار عليه لو انحصرت أمثلته فى الآية أو كان هو المقصود فى كل مثال وفى كل من الامرين نظر * والثانى أن اقتصاره على مثال واحد لهما قد يقتضى أن الصيغة لا تستعمل فى أحدهما عند تجرده عن الآخر وفيه نظر أيضا لا يقال لا يتصور تجرد أحدهما عن الآخر لتلازمهما لانا نقول تلازمهما غالبى كما قيد به شيخ الاسلام وهو ظاهر فالانفكاك ممكن واعلم أن قوله وجعله المقصود صريح فى تغاير المعنيين فقول المحشى جعلهما الشارح شيأ واحدا أى واحدا اعتبارا بمعنى أنه اعتبرهما واحدا فى عد المعانى لا انهما معنى واحد على انا أشرنا الى انه لا يتعين أن يكون جعلهما واحدا فليتامل (قوله واليأس) كان المراد به الايأس ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار لذلك بقوله كان المراد ايقاع اليأس وتحصيله لهم اه (قوله وفى الارادة والتحريم ما تقدم) اشار بالاول الى ما ذكره فى الامر بقوله واعتبر أبو على وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب وبالثانى الى ما ذكره فيه بقوله والجمهور حقيقة فى الوجوب لغة أو شرعا أو عقلا الخ لكن ما فسره به بقوله والجمهور على انها حقيقة فى التحريم الخ لم يستوف جميع الاقوال السابقة فى الامر وان كان ذلك لعدم جريان الجميع هنا فقول المصنف ما فى الامر أى معنى ما فى الامر أى فى الجملة (قوله جمعا وفرقا وجميعا) تمييزات محولة عن المضاف أى وعن جمع متعدد وفرقه وجميعه (قوله كالحرام المخير) أى المخير فيما يترك من خصاله ليخرج بتركه عن عهدة النهى فلا منافاة فى وصف الحرام بالمخير وقال شيخنا الشهاب قد يشكل على هذا أى قوله كالحرام المخير قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا ويجاب بان الاجماع دل على النهى عن كل منهما هنا ولكن الذى فى العضد أنه اذا أريد النهى عن كل واحد عطف بالواو ومثل بالآية

(وترد صيغته) اى لا تفعل (للتحريم) نحو ولا تقربوا الزنا (والكراهة) ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون (والارشاد) لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم (والدعاء) ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا (وبيان العاقبة) ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء أى عاقبة الجهاد الحياة لا الموت (والتقليل والاحتقار) ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم أى فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود فى الآية وكتابة المصنف التقليل المأخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (واليأس) لا تعتذروا اليوم (وفى الارادة والتحريم ما) تقدم (فى الامر) من الخلاف فقيل لا تدل الصيغة على الطلب الا اذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على انها حقيقة فى التحريم وقيل فى الكراهة وقيل فيهما وقيل فى أحدهما ولا نعرفه (وقد يكون) النهى (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد جمعا كالحرام المخير) نحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة الا بفعلهما فالمحرم جمعهما لا فعل أحدهما فقط (وفرقا

فالمحرم مع العطف بأو كل شئ صدق عليه انه أحد ما ذكر لا واحد فقط اهـ (وأقول) كان منشأ اشكاله حمله الحرام المخير على النهى مع العطف بأو وهو ممنوع بل المراد به ما ثبت كون النهى فيه عن القدر المشترك ثم لا يخفى أن النهى مع العطف بأو لا يأتى على الاطلاق أنه نهى عن كل واحد مع القول باثبات الحرام المخير بل تارة يكون النهى عن الجمع فيكفى الانتهاء عن واحد وتارة يكون عن كل واحد فلا بد من الانتهاء عن الجميع كما فى الآية ولا تطع منهم آثما أو كفورا ويعتمد فى ذلك القرائن ويبقى الكلام عند التجرد عن القرائن فهل يحمل النهى حينئذ على النهى عن الجمع أو على النهى عن كل واحد فيه نظر وقد قالوا ان العطف بأو بعد النفى بحسب أصل اللغة لنفى الجمع وبحسب عرف اللغة لنفى كل واحد فهل يتخرج النهى على ذلك لقرب النهى من النفى فيه نظر ويدل على عدم التخريج والحمل على النهى عن الجمع ما تقدم فى المقدمات فى تحريم واحد لا بعينه حيث قال المصنف والشارح وقيل زيادة على ما فى المختصر من طرق المعتزلة لم يرد به أى بتحريم ما ذكر أى واحد لا بعينه من أشياء معينة اللغة حيث لم يرد بطريقه من النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالامر من واحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا نهى عن طاعتهما اجماعا قلنا الاجماع استند صرفه عن ظاهره اهـ فانه صريح فى أن ظاهره أن النهى عن الجمع وأنه لولا صرف الاجماع كان محمولا على النهى عن الجمع فهذا يقتضى انه عند الاطلاق محمول على ذلك وانه ظاهره. ولا يخفى ما فى تمثيل المصنف لهذه الاقسام من المسامحة فقوله كالحرام المخير أى كنهى الحرام المخير وقوله كالنعلين الخ أى كالنهى الذى تضمنه هذا الحكم الذى أفاده هذا الكلام وقوله كالزنا والسرقة أى كالنهى المتعلق بهذين (قوله أخذا من حديث الصحيحين) محل الاخذ منه قوله لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا لان الامر بالشئ نهى عن ضده (قوله كالزنا والسرقة) هلا مثل بقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فيفيد أن النهى مع العطف بأو قد يكون نهيا عن كل واحد (قوله للفساد) قال المحشى أى يدل على فساد المنهى عنه (وأقول) السابق الى الفهم من الدلالة ان الكلام فى صيغة النهى ويوافق ذلك قول البرهان مسئلة ذهب المحققون الى أن الصيغة المطلقة فى النهى تتضمن فساد المنهى عنه اهـ لكن قول الشارح المستفاد من اللفظ يقتضى أن الكلام فى النهى نفسه الذى هو الكلام النفسى المخصوص وحينئذ قد يشكل ذكر الدلالة ويجاب بانه لا اشكال لتحقق الدلالة التى هى كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر أو غير ذلك من معانيها فى النهى نفسه ولا يخفى انه لا يتعين تقدير الدلالة حتى يكون التقدير دال للفساد بل يجوز تقدير غيرها كالاستلزام والاقتضاء أى مستلزم أو مقتض للفساد (قوله أى عدم الاعتداد بالمنهى عنه) ذكر المحشيان أن هذا تفسير للفساد بلازم تفسيره السابق فى خطاب الوضع لانه المقصود من الحكم بالفساد (وأقول) ولانه المقصود بالبحث هنا والذى هو محل النزاع لان أبا حنيفة رضى الله عنه لا يخالف فى أن النهى يدل على مخالفة المنهى عنه للشرع أخذا من قول الشارح فى مبحث الصحة والفساد فى قول المصنف ويقابلها البطلان وهو الفساد خلافا لابى حنيفة ما نصه فى قوله مخالفة ما ذكر الشرع بان كان منهيا عنه الخ ولان القول بان الفساد باللغة أو المعنى اى العقل لا يتم فى الفساد

بالمعنى

كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق) بينهما بلبس أو نزع احداهما فقط فهو منهى عنه أخذا من حديث الصحيحين لا يمشين أحدكم فى نعل واحدة لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا فصدق انهما منهى عنهما لبسا أو نزعا من جهة الفرق بينهما فى ذلك لا الجمع فيه (وجمعا كالزنا والسرقة) فكل منهما منهى عنه فيصدق بالنظر اليهما ان النهى عن متعدد وان كان يصدق بالنظر الى كل منهما انه عن واحد (ومطلق نهى التحريم) المستفاد من اللفظ (وكذا التنزيه فى الاظهر للفساد) أى عدم الاعتداد بالمنهى عنه اذا وقع (شرعا) اذ لا يفهم ذلك من غير الشرع (وقيل لغة) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ (وقيل معنى) أى من حيث المعنى وهو ان الشئ انما ينهى عنه اذا اشتمل على ما يقتضى فساده

بالمعنى السابق الذى هو مخالفة ذى الوجهين الشرع كما لا يخفى (قوله مما له ثمرة) قال شيخ الاسلام لك أن تقول ما فائدته اذ كل ما ينهى عنه له ثمرة اه ويمكن أن يجاب بان المراد بالثمرة شئ يقصد حصوله من المنهى عنه فينتفى حصوله كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فينتفى حصول ذلك من الوطء زنا وهذا غير متحقق على الاطلاق فأى شئ يقصد حصوله من شرب الخمر أو من لبس أحد النعلين مثلا فينتفى حصوله فليتامل (قوله فى جملة الشمول) قال شيخنا الشهاب هى قول المتن وكذا التنزيه اذ هى شاملة للنهى عن صلاة النفل المذكورة وغيره (قوله مطلقا أى سواء رجع النهى فيما ذكر الخ) قال شيخنا العلامة اذا تاملت تفسير الاطلاق والتفصيل المذكور فى المعاملات وجدتهما متساويين فى المعنى فلا معنى للاطلاق فى محل والتفصيل فى آخر اه (وأقول) قد سبقه الى هذا الايراد المحشيان مع زيادة ثم قال الكمال لا يقال لعله فصل المعاملات عما عداها لينقل فيها ما قاله ابن عبد السلام من احتمال الرجوع الى أمر داخل لانا نقول يمكنه التنبيه على ذلك بدون ما وقع فيه من ايهام الفرق بين المعاملات وغيرها فى الاطلاق والتقييد اه ويجاب بان امكان التنبيه على ذلك بدون ما ذكر لا يمنع من صحة التنبيه بالوجه الذى سلكه اذ لا حجر فى التعبير عن المقصود بما يفيده وان امكن التعبير عنه بوجه آخر فيكفى حصول التنبيه المذكور فى صحة فصل المعاملات عما عداها وان حصل بغير الفصل أيضا ولعله انما ارتكب هذا الطريق مع الايهام المذكور لانه لم يتضح له شمول كلام ابن عبد السلام لغير المعاملات فاحتاط بالاحتراز عن اطلاق كلام ابن عبد السلام ولم يبال بهذا الايهام لظهور اتجاه التسوية بينهما وقد يقال الفصل المذكور لا يفيد ذلك الاحتراز فان مقتضى مقابلة التفصيل بالاطلاق شمول الاطلاق لاحتمال الدخول فالحق عدم اندفاع الاعتراض بهذا الطريق فليتامل وأما قول شيخ الاسلام ويجاب بانه انما فصلها عما عداها بالنظر الى زيادة ابن عبد السلام الآتية أن زادها فى المعاملات فقط كما فهمه المصنف والشارح لكن الانسب حينئذ التعبير فى المعاملات بمطلقا وفيما عداها بقوله ان رجع الى نفسه أو لازمه ففيه نظر لان مجرد هذا التعبير لا يفيد حكم زيادة ابن عبد السلام فليتامل (قوله أى سواء رجع الخ) قال شيخنا الشهاب المراد بالمرجوع اليه علة النهى اه (قوله الى نفسه كصلاة الحائض) ينبغى أن يراد بالرجوع الى نفسه ما يشمل الرجوع الى الجزء (قوله لفساد الاوقات) قال شيخنا الشهاب أى الفساد الذى اشتملت عليه الاوقات اه (قوله كالنهى عن بيع الملاقيح) أى ما فى البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع (أقول) هذا يقتضى أن مرجع النهى أى ما يرجع اليه أى علته هو انعدام المبيع ولا خفاء أن هذا الانعدام ليس ركن البيع فكيف صح التمثيل بما ذكر لما يكون مرجع النهى أمرا داخلا ويجاب بان المراد بالرجوع الى الامر الداخل ما يعم الرجوع الى ما يتعلق به كما هنا فان النهى هنا راجع الى العدم المتعلق بركن البيع فتامل (قوله قال ابن عبد السلام أو احتمل رجوعه الى أمر داخل) أقول ينبغى الاكتفاء باحتمال الرجوع الى الخارج اللازم أيضا وان يكون غير المعاملات كالمعاملات فى الاكتفاء باحتمال الرجوع الى الداخل أو الخارج اللازم خلافا لظاهر كلام الشارح فى الامرين حيث أقر المصنف على تخصيصه صورة الاحتمال بالمعاملات

(فيما عدا المعاملات) من عبادة وغيرها مما له ثمرة كصلاة النفل المطلق فى الاوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه على الصحيح المعبر عنه هنا فى جملة الشمول بالاظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب (مطلقا) أى سواء رجع النهى فيما ذكر الى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة فى الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها (وفيها) أى فى المعاملات (ان رجع) النهى الى أمر داخل فيها كالنهى عن بيع الملاقيح أى ما فى البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع (قال ابن عبد السلام

وعبر بقوله أو رجع الى أمر لازم ولم يقل أو رجع أو احتمل رجوعه الى أمر لازم ولظاهر كلام
المصنف فى الثانى دون الاول بل ظاهر كلامه عطف قوله أو لازم على قوله أمر داخل المتعلق
بكل من رجع واحتمل ووفاقا فى الامرين لما نقله الكمال فى التنبيه الذى ذكره عن البرماوى
ومنه قوله ثم ماشك فى كونه للازم أو غيره للفساد كاللازم كما قاله ابن عبد السلام اه قال الكمال
واطلاقه يقتضى انه لا فرق بين العبادة وغيرها فى الشك فى كون النهى للازم أو لغيره اه لكن
الحامل للشارح على تقدير الرجوع دون احتمال الرجوع أيضا فى قوله أو لازم كلام المصنف
فى منع الموانع فانه صريح فى ارادة ذلك وحمل عبارة ابن عبد السلام عليه حيث قال وذلك
أن علماءنا رحمهم الله تعالى ذكروا ان النهى فى المعاملات يقتضى الفساد ان رجع الى أمر
داخل فيها أو لازم فان كان راجعا الى أمر خارج لم يقتض الفساد فصرحوا بالراجع الى أمر
داخل أو خارج أو لازم وسكتوا عما شككنا فيه أراجع هو الى داخل أو خارج وهو مكان مهم
لم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فانه قال فى القواعد كل تصرف نهى عنه لا لأمر يجاوره
أو يقارنه مع توفر شرائطه وأركانه فهو صحيح وكل تصرف نهى عنه ولم يعلم لماذا نهى عنه فهو
باطل حملا للفظ النهى على الحقيقة اه ذكره بعد ان ذكر النهى عنه لعينه والذى لم يعلم لماذا نهى
عنه ألأمر داخل او خارج هو المحتمل لان يرجع الى داخل اه فانظر قوله وسكتوا عما شككنا
فيه اراجع هو الى داخل او خارج ولم ار من ذكره غير ابن عبد السلام فانه قال الخ وقوله والذى
لم يعلم لماذا نهى عنه الخ فان كلا منهما صريح فى قصره كلام ابن عبد السلام على الشك فى انه
لداخل او خارج فلذا حمل الشارح كلامه هنا على ما يوافق مراده وان قبل الحمل على أعم منه
وعبارة قواعد ابن عبد السلام التى نقل منها المصنف ما ذكر عن منع الموانع ما نصه قاعدة كل
تصرف شرع لمقصود واحد بطل بفوات ذلك المقصود وكل تصرف شرع لمقاصد بطل بفوات
مقاصده او بعضها وكل ما نهى عنه لفوات ركن من أركانه أو شرط من شرائطه فهو فاسد سواء
كان من العبادات او المعاملات وكل تصرف نهى عنه لا لأمر يجاوره الى آخر ما تقدم عن منع
الموانع اه وذكر قبل ذلك بكراريس قبيل فصل فى جلب المصالح ودرء المفاسد على الظنون
كلاما مبسوطا فى ذلك وهو الذى لخصه الكمال فى حاشيته وعبارته فيه فى قسم الشك المذكور
ما نصه الحال الرابعة ان ينهى عما لا يعلم انه لاختلال الشرائط والأركان او لأمر مجاور فهذا
ايضا مقتض للفساد حملا للفظ على الحقيقة ومثاله نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى
يجرى فيه الصاعان اه وهذه العبارة لم يقيدها بالتصرف وان مثل لها به فكان المصنف انما
وقف على تلك ولم يقف على هذه او وقف عليها ايضا لكنه حملها على التصرف بقرينة تلك
والمثال فاحتاط واقتصر على النقل عنه فى التصرف دون غيره ويحتمل أن اقتصاره فى منع
الموانع على صورة الشك فى كون النهى لداخل أو خارج على وجه التمثيل لكن الشارح احتاط
نظرا لظاهر ذلك فليتأمل (قوله فى المتن الى أمر داخل فيها) قال شيخنا الشهاب تنازع فيه
رجع ورجوع واعمل الاول فصح عطف لازم على قوله داخل اه وكان غرضه بهذا الاحتراز
عن تعلق الاحتمال بصورة الرجوع للازم أيضا والا فالعطف فى نفسه صحيح مع اعمال الثانى
لكن يشكل على قوله اعمل الاول انه لو كان كذلك أضمر فى الثانى وقال او احتمل رجوعه اليه الى

أو احتمل رجوعه الى أمر
داخل) فيها تغليبا له على
الخارج

أمر داخل فليتأمل (قوله لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط) أقول قد يقال الزيادة ليست خارجة لانها من جملة المعقود عليه الا أن يجاب بان المراد بالزيادة المعنى المصدرى وهو خارج أو بان مرجع النهى ليس الزيادة بل الاشتمال عليها كما هو الظاهر من كونه مدخول لام التعليل والاشتمال يوصف باللزوم باعتبار أن متعلقه الذى هو الزيادة بمعنى المزيد لازم بالشرط ثم رأيت عبارة الاسنوى مشيرة الى أن المراد بالزيادة كون أحد العوضين زائدا حيث قال لان النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين انما هو لاجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا من أوصافه لكنه لازم اه وهو قريب من جعلنا الزيادة بالمعنى المصدرى (قوله اللازمة بالشرط) أقول لعل المراد الشرط بحسب المعنى والا فلا شرط فى قوله بعتك هذا الدرهم بهذين الدرهمين فتقول قبلت مثلا وبقى انه لم عبر بالشرط وهلا قال اللازمة بالعقد عليها فليتأمل (قوله فان كان مطلق النهى لخارج الخ) هذا قسيم قوله مطلقا فيما عدا المعاملات وقوله أمر داخل أو لازم فى المعاملات (قوله كالوضوء بماء مغصوب) قال الكمال فان النهى عنه من جهة انه اتلاف لمال الغير عدوانا الى ان قال وقول الشارح لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء بيان لكون الامر المنهى لاجله غير لازم وكان ينبغى للشارح ان يبين الانفكاك من الجانبين الى آخر ما أطال به فراجعه (وأقول) هذا الكلام منه يقتضى ان المراد هنا فى اللازم الاعم وان النظر بين مطلق الوضوء واتلاف مال الغير اذ لو كان النظر بين الوضوء بقيد كونه بماء مغصوب واتلاف مال الغير لكان الاتلاف لازما قطعا للوضوء فلا يتصور الانفكاك من الجانبين غاية الامر انه لازم أعم وهذا الذى اقتضاه كلامه فيه نظر ظاهر بل لا يصح قطعا ولا منشأ له الا الوهم وعدم الوقوف على مقصودهم وذلك لان الكلام فيما اذا كان مطلق النهى لخارج عن المنهى عنه غير لازم له والمنهى عنه ليس مطلق الوضوء بل الوضوء بقيد كونه بماء مغصوب فالواجب ان ينظر بينه وبين مرجع النهى الذى هو الاتلاف وحينئذ يكون الاتلاف لازما قطعا لكنه لازم أعم فيجب أن يكون اللازم المنفى هو اللازم المساوى أعم من أن يثبت اللازم الاعم كما فى مثال الوضوء أولا كما فى مثال البيع وقت النداء فان كلا من البيع بقيد كونه وقت النداء والتفويت ينفك عن الآخر اذ قد يحصل البيع وقت النداء ولا تفويت بان يقع وقت النداء حال السعى الى الجمعة وقد يحصل التفويت ولا بيع وقت النداء بان يشتغل عنها وقت النداء بالبناء مثلا ولا يجوز أن ينظر بين مطلق الوضوء والاتلاف لان مطلق الوضوء غير منهى عنه ولان اللازم المثبت فيما سبق هو اللازم المساوى فان الاعراض عن ضيافة الله تعالى لازم مساو لصوم يوم النحر لا ينفك أحدهما عن الآخر ولا ينافى ذلك انه يوجد امساك فى يوم النحر من غير صوم ولا نية لان مجرد هذا الامساك ليس اعراضا بل الاعراض ان يمنع نفسه من الفطر بقصد العبادة بخلاف المنع لا بهذا القصد اذ لا مقتضى له فلا يتحقق معه الاعراض والاشتمال على الزيادة أى على كون أحد العوضين زائدا على الآخر لازم مساو لبيع الدرهم بالدرهمين من حيث كونه بيع الشئ باكثر منه لا ينفك أحدهما عن الآخر اذ لا يوجد بيع الدرهم بالدرهمين كذلك بدون الزيادة ولا توجد زيادة أحد العوضين على الآخر بدون بيع الدرهم بالدرهمين كذلك ولا يرد

(او) رجع الى أمر (لازم لها) كالنهى عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط (وفاقا للاكثر) من العلماء فى ان النهى للفساد فيما ذكر اما فى العبادة فلمنافاة المنهى عنه لان يكون عبادة أى مامورا به كما تقدم فى مسئلة الامر لا يتناول المكروه واما فى المعاملة فلاستدلال الاولين من غير نكير على فسادها بالنهى عنها واما فى غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالى والامام) الرازى للفساد (فى العبادات فقط) أى دون المعاملات ففسادها بفوات ركن أو شرط عرف من خارج عن النهى ولا نسلم ان الاولين استدلوا بمجرد النهى على فسادها دون غيرها كما تقدم ففساده من خارج أيضا (فان كان) مطلق النهى (لخارج) عن المنهى عنه أى غير لازم له (كالوضوء بماء مغصوب) لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالصلاة فى المكان المكروه أو المغصوب كما تقدم

على ذلك ان الاشتمال على الزيادة موجود فى بيع غير الربوى لان تأثيره مشروط بالربوى ولا
فى ورد درهمين عن درهم قرض بشرط أو غيره لان القرض ليس معاوضة فلا يصدق فيه قولنا
كون أحد العوضين زائدا وأيضا فلو صح ما اعتبره من النظر بين مطلق الوضوء والاتلاف
وجب على قياسه ان يكون النظر فيما سبق بين مطلق الصوم والاعراض وحينئذ لا يكون
الاعراض لازما لوجود الصوم بدونه فى صوم غير يوم النحر و بين مطلق البيع والزيادة وحينئذ
لا تكون الزيادة لازمة لوجود البيع بدونها فى بيع درهم بدرهم فلا يصح قولهم ان النهى فيما
ذكر لخارج لازم فظهر ان المراد هنا فى اللازم المساوى لا الاعم فتعين الاقتصار على بيان
وجود الاتلاف بدون الوضوء والتفويت بدون البيع لتحقق عدم كون اللازم مساويا لان
الكلام فيه فقط وأما وجود الوضوء بدون الاتلاف والبيع بدون التفويت فلا يتصور لما
تقرر من ان الكلام فى الوضوء المقيد بكونه بمغصوب وفى البيع المقيد بكونه وقت النداء
لانهما المنهى عنه فلا معنى لبيان وجودهما بدون ماذكر لعدم تصوره فقوله وكان ينبغى
للشارح ان يبين الانفكاك من الجانبين الخ وهم ظاهر لامنشا له الا مخالفة ما كان ينبغى له
من امعان النظر وصدق التامل ليحقق المقصود ويقف على مراد الائمة ويعلم ان الشارح لم
يذكر الا ما ينبغى ولا يبادر الى ما بدر الى خاطره فان ذلك مظنة الزلل ولا حول ولا قوة الا بالله ومما
يصرح أيضا بان المراد فى هذا المقام اللازم المساوى لا الاعم قول القرافى فى شرح المحصول
نقلا عن الامام فخر الدين فى المعالم بل الضابط ان المنهى عنه اما ان يكون تمام المنهى عنه
أو جزؤه أو خارجا لازما أو خارجا مفارقا ثم قال وأما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع
صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب انتهى وأقره القرافى على ذلك مع سعة اطلاعه وكثرة
مناقشته له وكذا الاصفهانى وناهيك به وزاد نقل عبارات عن الائمة موافقة لذلك منها قوله عن
شرح اللمع للشيخ أبى اسحق الشيرازى ذلك الامام النظار المعروف والحبر البحر الجليل
الموصوف وقال بعض أصحابنا ان كان النهى يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى السترة النجسة دل
على فساده وان كان لا يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى الدار المغصوبة وفى الثوب من الحرير والبيع
وقت نداء الجمعة لا يدل على فساده انتهى فانظر قول الامام تمثيلا للخارج المفارق كالوضوء
بالماء المغصوب فانه نص فى ان المنفى فى هذا المقام هو اللازم المساوى لا الاعم والا فالاتلاف
لازم أعم للوضوء المذكور وقول الشيخ وان كان لا يختص مع تمثيله بما ذكر فانه نص فى ذلك أيضا
فعلم بما لا مزيد عليه ان المحشى لم يصب الصواب فى هذا المقام ولله در هذا الشارح وقد قدمنا
هذا الكلام أيضا فى مسئلة مطلق الامر لا يتناول المكروه وأوضحنا هناك ما وقع لشيخنا العلامة
من الغلط الفاحش الذى نشا له من عدم امعان التامل وعدم مراجعة عبارات أئمة الفن ليحقق
منها مقصودهم حيث توهم ان المراد باللازم فى هذا المقام الاعم من المساوى والاعم فنسب هذا
الشارح المحقق الى ما لا يليق ببعض فضلاء الطلبة من ان حكمه بان الاتلاف الحاصل بالوضوء
بالمغصوب والتفويت الحاصل بالبيع وقت نداء الجمعة من الخارج الغير اللازم من اشتباه
اللازم بالملازم وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم
ولا حول ولا قوة الا بالله وبه المستعان (قوله تعليلا لقول المصنف لم يفد عند الاكثر

(لم يفد) أى الفساد (عند الاكثر) من العلماء

لان المنهى عنه فى الحقيقة ذلك الخارج) أقول لمورد ان يورد عليه ان المنهى عنه فى الحقيقة فى الخارج اللازم ذلك الخارج أيضا فلا يصح الفرق بينهما بمجرد ذلك ويمكن أن يجاب بان المراد باللازم فى هذا المقام هو المساوى كما قررناه آنفا ولما كان اللازم المساوى لا ينفك عن الملزوم كان طلب ترك اللازم طلبا لترك الملزوم اذ لا يتاتى تركه بدونه بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فانه لما كان يوجد بدون الملزوم المخصوص فى محل آخر لم يكن طلب تركه طلبا لترك الملزوم لاستقلاله بالنظر لذلك الملزوم الخاص فكان النظر اليه بانفراده فليتامل (قوله أى سواء لم يكن لخارج أم كان له) هلا زاد فى الاطلاق وسواء كان فى العبادات أو فى غيرها (قوله قال ولفظه حقيقة) قال شيخ الاسلام أى فى الكف والفساد كما يعلم من كلام الشارح بعد انتهى وقوله من كلام الشارح بعد يريد قوله لانه لم ينتقل عن جميع موجبه من الكف والفساد اى بل عن بعض موجبه وهو الفساد الذى انتفى لدليل لكن فى اطلاق هذا التفسير مع المبالغة المذكورة نظر لانه انما غير مستعمل فى جميع موجبه بدليل التعليل المذكور حتى يكون حقيقة (قوله لانه لم ينتقل عن جميع موجبه الخ) أقول فيه بحث لان هذا التوجيه لا يصحح كونه حقيقة بل يصحح كونه مجازا الا ان حاصله انه مستعمل فى بعض موجبه وبعض موجبه ليس هو معناه الموضوع له بل جزء معناه واستعمال اللفظ فى جزء معناه مجاز بلا اشكال واما تنظيره بالعام المخصوص ففيه بحث أيضا على قول المصنف الآتى ان عمومه أى العام المخصوص مرادا تناولا لا حكما على كلام فيه ياتى بيانه هناك لظهور الفرق حينئذ فان ذاك مستعمل فى جميع معناه غاية ما فى الباب ان الحكم غير شامل لجميع معناه وهذا لا يقدح لان مدار كون اللفظ حقيقة على استعماله فى تمام معناه وان لم يتعلق الحكم بتمام معناه لا يقال هو مستعمل فى الفساد أيضا الا انه منع الدليل من العمل به لانا نقول لو استعمل فى الفساد لم يمكن الغاؤه الا على وجه النسخ وقد يجاب بمنع هذا بل يمكن الغاؤه على وجه التخصيص بان يقصر حكمه بالدليل على بعض معناه كما فى العام المخصوص المذكور وفيه تامل (قوله فانه حقيقة فيما بقى كما سياتى) أى على ما قال المصنف انه الاشبه مع حكاية خلاف فيه منه قول الاكثر انه مجاز مطلقا لاستعماله فى بعض ما وضع له أولا وسياتى لنا كلام ثم فيما اقتضاه جزمه بان عمومه مرادا تناولا لا حكما المقتضى الجزم بانه حقيقة مع حكايته خلافا فى انه حقيقة أو مجاز مطلقا أو على تفصيل (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أقول فيه أمران • الاول ان اطلاقه عن أبى حنيفة عدم الفساد يخالف ما فى كتب الحنفية المعتمدة من التفصيل فان حاصل كلام التلويح كالتنقيح والتوضيح ان المنهى الحسى باطل سواء أطلق نهيه أو دلت القرينة على انه لعينه أو لجزئه أو لوصف قائم به فان دلت على انه لمجاور منفصل فلا مثاله قوله تعالى ولا تقربوهن فالنهى عن القربان لمجاور وهو الاذى وان المنهى الشرعى ان كان النهى لعينه بان دل الدليل على ذلك فباطل معاملة كان أو عبادة وان كان لوصفه بان دل الدليل على ذلك أو أطلق النهى فهو صحيح باصله فاسد بوصفه معاملة أو عبادة وان كان لمجاور فغير فاسد وفسروا الوصف باللازم الخارج كالاعراض عن الضيافة فى صوم يوم النحر والمجاور بالشئ الذى يصحب المنهى عنه ويفارقه فى الجملة كالاشتغال بالبيع وقت نداء الجمعة عن السعى الواجب فانه قد يوجد

لان المنهى عنه فى الحقيقة ذلك الخارج (وقال) الامام (أحمد) مطلق النهى (يفيد) الفساد (مطلقا) أى سواء لم يكن لخارج أم كان له لان ذلك مقتضاه فيفيد الفساد فى الصور المذكورة للخارج عنده قال (ولفظه حقيقة وان انتفى الفساد لدليل) كما فى طلاق الحائض للامر بمراجعتها كما تقدم لانه لم ينتقل عن جميع موجبه من الكف والفساد فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما بقى كما سياتى (و) قال (أبو حنيفة) مطلق النهى (لا يفيد) الفساد (مطلقا) أى سواء كان لخارج أم لم يكن له لما سياتى فى افادته الصحة قال (نعم المنهى) عنه (لعينه) كصلاة الحائض وبيع الملاقيح

الاشتغال بدون البيع ويجاب بانه لا مخالفة اما قسم الحسي فسياق المصنف لا يصلح له ولا يتناوله لان سياقه لما يوصف بالصحة والفساد لانه في بيان ان النهي تارة يقتضي الفساد وتارة لا وبيان الخلاف في ذلك والفساد في كلامه انما يتبادر منه ما هو اصطلاحه فيه والحسي كالزنا وشرب الخمر لا يتصف بذلك كما يعلم مما قدمه في تعريف الصحة والفساد واذا لم يتناوله سياقه فلا يرد عليه لان غاية الامر انه ترك مسئلة من كلام الحنفية ولا يضره ذلك وأما قسم المنهي الشرعي فبطلانه اذا كان النهي عنه لعينه عرضي لا ينافي ما نقله المصنف من نفي افادة النهي الفساد مطلقا فالحاصل ان صيغة النهي لا تفيد فساد المنهي عنه مطلقا وقد يعرض له الفساد اذا كان النهي عنه لعينه بخلاف ما اذا كان لوصفه أو مجاوره فالتفصيل بين عروض الفساد اذا كان النهي للعين بخلاف ما اذا كان للوصف أو المجاور لا ينافي اطلاق عدم افادة الصيغة الفساد فتامله وقد ذكر الشارح المشروع المنهي لعينه في شرح قول المصنف ثم المنهي الخ ومثل له بمثالين اشارة الى ان المراد بالمنهي عنه لعينه المنهي عنه لذاته كما في المثال الاول أو لجزئه كما في المثال الثاني والمشروع المنهي عنه لوصفه في شرح قوله قال والمنهي عنه لوصفه الخ وكانه انما لم يتعرض للمجاور لفهمه مما ذكره لانه اذا كان المنهي عنه لوصفه يفيد النهي عنه الصحة فالمنهي عنه للمجاور يفيد النهي عنه الصحة بالاولى فان قلت بقي عليه ان اطلاق النهي محمول على النهي لوصفه وكلامه لا يشمل ذلك قلت بل يشمله لان قوله والمنهي لوصفه شامل لما اذا دل الدليل على ان النهي للوصف وما اذا حمل النهي على الوصف لاطلاقه اذ يصدق في الحالين ان النهي للوصف والمنهي الحسي بقوله اما غيره كالزنا الى قوله وفساده من خارج أي لا من الصيغة لكن ظاهر قوله وفساده من خارج ان حكمه الفساد مطلقا ولكنه من خارج مع ان محل الفساد كما علم مما تقرر ان يطلق نهيه أو يكون لعينه أو وصف قائم به دون ما اذا كان لمجاور لا يقال الشارح عبر بالفساد وهم عبروا بالبطلان لان مراده بالفساد هنا البطلان لا الفساد الذي هو الصحة بالاصل والبطلان بالوصف والامر الثاني ان المصنف والشارح تعرضا لبيان حكم المنهي عنه لعينه أو وصفه مما كان من جنس المشروع وغيره من حيث الفساد وعدمه ولم يتعرضا لانه متى يكون المنهي عنه منهيا للعين أو الوصف أو غير ذلك وقد أشرنا اليه وتعرض له الكمال لكن بقي الكلام في التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وقد تعرض في شرح التنقيح وقال انه من مشكلات هذا الفصل فليراجعه من أراد وايضاحه في محله من كتبهم فليراجع (قوله غير مشروع) قال شيخنا الشهاب أي غير مباح فافادة النهي فساده عرضي لان ذلك مقتضى النهي أصالة انتهى (قوله ففساده عرضي الخ) ايضاح ذلك ان هذا الفعل المنهي عنه منتف اى شرعا و يعبر عن انتفائه بعبارتين احداهما صيغة النفي نحو لا صلاة لحائض ولا بيع للملاقيح وهذه العبارة حقيقة لانها مستعملة في الموضوع له والثانية صيغة النهي وهي مجاز لانها مستعملة في غير الموضوع له فانها لم توضع للنفي (قوله مجازا) حال من ضمير استعمل الراجع للنهي بمعنى الصيغة وقوله ان يستعمل فيه أي في المنهي عنه وقوله عن النفي قال شيخنا الشهاب أي عن صيغته انتهى والعلاقة المشابهة بينهما في اقتضاء عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الاصل (قوله اخبارا عن عدمه) أي عدمه شرعا لانعدام

(غير مشروع ففساده عرضي) أي عرض النهي حيث استعمل في غير المشروع مجازا عن النفي الذي الاصل ان يستعمل فيه اخبارا عن عدمه لانعدام محله اذ هذا فيما هو من جنس المشروع

محله أي لانعدامه شرعا ومحله في المثالين المذكورين البدن الطاهر والمبيع (قوله اما غيره كالزنا بالزاى فالنهى فيه على حاله وفساده من خارج) أقول لعل هذا انما يفارق ما هو من جنس المشروع من جهة ان النهى هنا على حاله وهناك مجاز عن النفى وأما كون الفساد من خارج فهو فيهما واهذا قال شيخ الاسلام في تحصيله قول أبي حنيفة ولا يفيد صحة ولا فسادا ان رجع الى غير وصفه وقوله ولا فسادا أي لذاته فلا ينافي قول المصنف ففساده عرضى فليتأمل (قوله يفيد الصحة له) قال شيخنا العلامة أي للمنهى عنه أي بدون وصفه لا مع وصفه فانه مع وصفه فاسد كما صرح به العضد واوما اليه الشارح انتهى وقوله واوما اليه الشارح أي بقوله فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم وهذا يدل على ان صومه عن نذره لا اعراض فيه عن الضيافة وان الاعراض انما يكون اذا صامه عن نفسه لا عن النذر وكان وجه ذلك ان صومه عن النذر صارف له عن الاعراض قال شيخنا الشهاب ولينظر في هذا المقام مع ما مر في المقدمة من قولهما اعنى الماتن والشارح ويقابلها أي الصحة البطلان وهو الفساد خلافا لابي حنيفة في قوله مخالفة ما ذكر للشرع بان كان منهيا عنه ان كانت لكون النهى عنه لاصله فهى البطلان كما في بيع الملاقيح أو لوصفه فهى الفساد كما في صوم يوم النحر للاعراض الى آخر ما ذكره هناك منه تعلم ان قوله هنا ففساده عرضى أي بطلانه وان قوله في المنهى عنه لوصفه يفيد الصحة يجب حمله على ما اذا تجرد عن الوصف كما أشار الى ذلك الشارح هنا في الامثلة الآتية انتهى أي فما حكى عن أبي حنيفة هناك من الفساد حيث كان النهى للوصف محله اذا صاحب المنهى عنه الوصف وما حكى عنه هنا من الصحة محله اذا تجرد عن الوصف وهذا معنى قول الحنفية ان المنهى لوصفه بان دل الدليل على ذلك أو أطلق النهى صحيح باصله فاسد بوصفه معاملة أو عبادة انتهى (قوله والا) أي وان لم يمكن وجوده بل كان ممتنع الوجود كان النهى عنه لغوا لانه منع للممتنع ومنع الممتنع عبث (أقول) أجيب بانه ممتنع بهذا المنع وانما يمتنع منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل فلا يرد كونه لغوا ولانه يمتنع منع الممتنع واعترض على هذا الجواب بانه اذا امتنع بهذا المنع لم يكن مقدورا في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعى اذا امتنع في المستقبل شرعا عد النهى عنه عبثا (وأقول) يدفع هذا بان اللازم عدم مقدوريته بهذا النهى لا قبله وانما يعد النهى عنه عبثا لو ثبت امتناعه وعدم مقدوريته قبل النهى فتدبره فانه واضح (قوله فيصح صوم يوم النحر عن نذره الخ) عبارة التلويح لكن صح النذر به أي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله وهى في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله على ان أصوم أيام حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر أو حيض وأما ضرب أبيه أو شتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن

اما غيره كالزنا بالزاى فالنهى فيه على حاله وفساده من خارج ثم قال (والمنهى عنه (لوصفه) كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة (يفيد) النهى فيه (الصحة له) لان النهى عن الشئ يستدعى امكان وجوده والا كان النهى عنه لغوا كقولك للاعمى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لان النهى عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور اذا أسقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وان كان يفيد بالقبض الملك الخبيث كما تقدم واحترز المصنف بمطلق النهى عن المقيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به في ذلك اتفاقا (وقيل ان نفى عنه القبول) أى نفيه عن الشئ يفيد الصحة له لظهور النفى في عدم الثواب دون الاعتداد (وقيل بل النفى دليل الفساد) لظهوره في عدم الاعتداد (ونفى الاجزاء كنفى القبول) في انه يفيد الفساد أو الصحة قولان بناء للاول على ان الاجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح

الذائب الذي وقعت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز أكله
لاستحالة التمييز بينهما انتهى وبه تتضح صحة نذره وصومه عن النذر عندهم وذلك لان النذر
يتعلق بجهة الطاعة وغيرها عن جهة المعصية فيكون الصوم عن النذر وانما عن جهة الطاعة
لا عن جهة المعصية (قوله والثاني على انه اسقاط القضاء) فان ما لا يسقط بان يحتاج الى الفعل
ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين قال شيخنا العلامة قد يقال صحته ان حصلت فمن خارج
فلا يفيدها نفي الاجزاء كما هو المدعى (وأقول) اعل مراد هذا القائل بانه يفيد الصحة انه يجامعها
ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقد يصح لانه تصريح بان الصحة قد توجد معه وقد لا توجد
ومعلوم ان ما هو كذلك لا يدل على أحد الامرين بخصوصه وحينئذ يندفع ما أورده الشيخ عليه
وقد يجاب أيضا بظهور نفي اسقاط القضاء وهو معنى نفي الاجزاء على هذا القول في حصول
الصحة أو باشعاره بذلك فليتأمل والله تعالى اعلم

(مبحث العام)

(قوله العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر) قال الكوراني وقد حكى حد ابن الحاجب
مانصه وهذا الحد لابن الحاجب وهذا وان كان سالما لكن فيه تطويل فما اختاره المصنف
أحسن الا ان فيه بحثا وهو ان الصالح له يشمل النكرة لانه يتناول ما يصلح له والجواب عنه ان
اللام في قوله الصالح له للاستغراق بقرينة المقام تقديره كل ما يصلح له فسقط الاعتراض انتهى
(وأقول) لقائل أن يقول النكرة تتناول كل ما يصلح له لكن على البدل وانما الفارق بين العام
والنكرة المذكورة ان العام يتناول كل ما يصلح له دفعة والنكرة تتناول كل ما يصلح له على
البدل فمجرد جعل اللام في قوله الصالح له للاستغراق لا يسقط الاعتراض بل لا بد في سقوطه من
قيد كون التناول دفعة المفهوم من قوله يستغرق لان معناه يتناول دفعة كما فسره بذلك المحقق
المحلي بناء على ان قوله دفعة من جملة التفسير كما هو ظاهر عبارته وهو الظاهر من الاستغراق
ويحتمل انه قيد زائد على معنى الاستغراق والنكرة لا تتناول كل ما تصلح له دفعة بل على البدل
(فان قلت) يرد على تعريف المصنف ما أورده الآمدي على قول أبي الحسين العام هو اللفظ
المستغرق لجميع ما يصلح له من انه فاسد لانه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس
المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظيا بل شرح المسمى اما بالحد
الحقيقي أو الرسم وما ذكر مشارج عن القسمين انتهى لان قول المصنف لفظ يستغرق الخ بمعنى
قول أبي الحسين اللفظ المستغرق (قلت) قد أشار الشارح المحقق الى دفعه بان المراد
بالاستغراق ههنا معناه اللغوي وهو مطلق التناول حيث قال أي يتناوله دفعة وقد سبقه العضد
الى هذه الاشارة فذكر ما قال المولى التفتازاني بعد سوقه في ذلك اشارة الى ان المراد معناه
اللغوي فلا يرد اعتراض الآمدي بانه رادف العموم فلا يصح تعريفه به اذ المقصود تعريف
الحقيقة لا شرح الاسم انتهى واعلم ان الآمدي اعترض تعريف أبي الحسين بوجه آخر
لا حاجة في دفعه عن المصنف الى ما دفعه به العضد لخروجه بقول المصنف من غير حصر وذلك
لانه أورد على تعريف أبي الحسين أيضا انه غير مانع لانه يدخل فيه أيضا قول القائل ضرب زيد
عمرا فانه لفظ هو مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام فأشار العضد الى دفعه بقوله والجملة

والثاني على انه اسقاط القضاء فان ما لا يسقطه بان يحتاج الى الفعل ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين (وقيل) هو (أولى بالفساد) من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه الى الذهن وعلى الفساد في الاول حديث الصحيحين لا يقبل الله صلاة أحدكم اذا أحدث حتى يتوضأ وفي الثاني حديث الدارقطني وغيره لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بام القرآن

(مبحث العام)

(العام لفظ يستغرق الصالح له) أي يتناوله دفعة

لا تصلح لمعاني أجزائها انتهى فحمل الصلاحية على صلاحية الكلي لجزئياته فقط فتأمل (قوله
الصالح له) فيه أمور الأول قال شيخ الإسلام قيد الصالحية للاحتراز كما قيل إذ ليس لنا لفظ
يستغرق ما لا يصلح له ليحترز عنه فمن ثم لا تصلح له العقلاء لا لغيرهم وما بالعكس انتهى وسبقه
لمثل ذلك الكمال وأقول للقائل أن يقول إن هذا القيد لإدخال ألفاظ العموم أوْلًا كذا دخالها
ودفع توهم خروجها لا لمجرد البيان وذلك لأنه لو أطلق التناول لتوهم أو لتوهم أن المراد تناول
جميع المعاني حتى غير المماثلة فلا تكون ألفاظ العموم داخلة لأنها غير متناولة على هذا الوجه
وأيضًا فلو ترك قيد الصلاحية فإما أن يريد التناول ولو لبعض المعاني فيلزم دخول سائر ما عدا
العام من الألفاظ التي لا حصر في مدلولها في تعريفه إذ ما من لفظ موضوع إلا وهو متناول
لبعض المعاني فإذا لم ينحصر مدلوله كان داخلًا أو التناول لجميع المعاني فيلزم خروج جميع
ألفاظ العموم أو جلها لأن ألفاظ العموم أو أكثرها لا يتناول جميع المعاني أو التناول لجميع
ما يصلح له أو لجملة من المعاني معينة أو غير معينة فلا دليل على إرادة ذلك فيلزم الإبهام في
التعريف مع عدم الانضباط في الثالث فبالتقييد بالصلاحية استقام الحال واتضح دخول جميع
ألفاظ العموم وخروج ما عداها فهو للإدخال ويعبر عن ذلك بأنه للاحتراز أي عن خروج
أو توهم خروج ألفاظ العموم لعدم تناولها ما لا تصلح له فليتأمل ويتعين أن يكون هذا مراد
من عبر بالاحتراز ثم رأيت عبارة المصنف في شرح المنهاج تكاد أن تصرح بذلك فإنه قال وقوله
جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح له فإن عدم استغراق ما لا يعقل إنما هو لعدم صلاحيته له
أعني لعدم صدقها عليه انتهى كقوله احتراز عما لا يصلح له أي عن خروجه بدليل التعليل بقوله فإن
عدم إلخ وكذا عبارة الأصفهاني في شرح المحصول حيث قال وقوله ما يصلح له فصل عما لا يصلح
له اللفظ العام وبيانه أن قولنا الرجال يصلح لأفراد هذا الصنف ولا يصلح لغيرهم إلى أن قال
فلهذا قال بجميع ما يصلح له ليشمل ذلك أفراد كل لفظ من ألفاظ العموم ولا يظن أن عمومه في
جميع الأفراد على الإطلاق فافهم ذلك فإن كثيرًا ممن تكلم على هذا الموضع لم يفهم ذلك انتهى
فانظر قوله ليشمل إلخ فإنه تصريح بأن القصد بهذا القيد الإدخال والاحتراز عن الخروج وتأمل
قوله فافهم ذلك إلخ فإنه صريح في أن ذلك من المهمات التي تخفى وحينئذ تبين أن هذا القيد
ليس لمجرد البيان وأن قول الكمال وتعبير أبي زرعة كأصلها أخذًا من شرح المنهاج بالاحتراز
منتقد إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له فيصح الاحتراز عنه انتهى هو المنتقد وأن قوله إذ
ليس لنا لفظ إلخ لا يقدح فيما قلناه إذ ليس المقصود الاحتراز عن دخول لفظ يستغرق ما لا يصلح له
ليرد ما قاله بل عن خروج اللفظ العام حيث لم يستغرق على الإطلاق (فإن قلت) لا حاجة إلى
الاحتراز المذكور للاستغناء عنه بالعلم بأن اللفظ لا يمكن أن يتناول غير معناه (قلت) لو سلم أن هذا
مانع من التقييد للاحتراز فلا نسلم أنه لا يمكن أن يتناول غير معناه بل يمكن ذلك بالقرينة الدالة
على إرادة غير معناه أيضًا أو على تأويله بحيث يتناول غير معناه وحينئذ يمكن توهم أنه لا بد في
العام من تناوله كل ما يمكن تناوله ولو بواسطتها حتى إذا اتفق تناوله لغير معناه لانتفائها لا يكون
عامًا على أنه من الألفاظ ما يتناول لجميع المعاني كقولك كل معنى أو كل مفهوم أو كل شيء فقد
يتوهم من إطلاق الاستغراق اشتراط التناول للجميع وأن ما لا يتناول الجميع ليس بعام وأن

تناول لجميع ما يصلح له فتنبذ كر الصلاحية على دخول ذلك في العام احترازا عن خروجها كما يتوهم فليتأمل ه والثانى انه ينبغى ان يكون المراد بما يصلح له جميع الافراد باعتبار الوضع الذى استعمل اللفظ باعتباره حتى لو استعمل اللفظ فى معناه الحقيقى كان العبرة بافراد المعنى الحقيقى أو فى معناه المجازى كان العبرة بافراده أو فيهما كان العبرة بافرادهما لكن لو تحقق الاستغراق لافراد أحدهما فقط تحقق العموم باعتباره فقط وحينئذ فالمراد بما لا يصلح له ما يشمل افراد الوضع الذى لم يستعمل اللفظ باعتباره فلا يقدح فى عمومه عدم تناولها وان صح استعماله فيها وتحقق عمومه باعتبارها أيضا غير ان ارادة المعنى المجازى بقرينة لا تمنع دلالته على معناه الحقيقى اذ القرينة انما تصرف عن الارادة دون الدلالة فلا يتصور استغراقه باعتبار معناه المجازى دون الحقيقى على ما سيأتى الاشارة اليه ه والثالث انه ينبغى أيضا ان يراد الافراد ولو فرضا ليدخل ما لم يتحقق منها فى الخارج وما لا يمكن تحققه وما انحصر معناه فيه فى بعض الافراد كفرد كالشمس والقمر أو سبع كالسماء والارض فالمعتبر فى عموم ذلك تناوله دفعة لجميع افراده المفروضة وان لم توجد فى الخارج ولم يمكن وجودها فيه ه والرابع ان شيخنا الشهاب ذكر ان قوله الصالح له جار على غير من هو له اذ التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أى اللفظ له انتهى ولقائل أن يقول لا يتعين ذلك وان افاده كلام الشارح بل يجوز أن يكون جاريا على من هو له وأن يكون التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أى المعنى له اى اللفظ وصلاحية المعنى للفظ لكون اللفظ موضوعا له ولو فى الجملة بل يلزم من صلاحية اللفظ للمعنى صلاحية المعنى للفظ (فان قلت) فحينئذ يتحقق الالتباس ويلزم امتناع التركيب على المذهبين المعروفين فى المسئلة (قلت) الجمعه عندنا ان تأثير الالتباس مشروط بما اذا صح ارادة أحد المعنيين دون الآخر اما اذا صح ارادة كل منهما كما هنا فلا أثر له لحصول المقصود بكل تقدير وقد اشرنا الى ذلك فى أول المقدمات فى نظير ما نحن فيه (قوله خرج به النكرة فى الاثبات) أقول قد يخرج به أيضا صيغة العموم اذا أريد بها بقرينة بعض الافراد التى لا حصر فيه كما لو أريد بلفظ المشركين جميع الشيوخ منهم مثلا مع نصب قرينة على ذلك بناء على ان المراد بقوله الصالح له جميع ما يصلح له كما هو ظاهر العبارة الا ان يقال قياس قول الشارح كما يصدق على المشترك المستعمل فى افراد معنى واحد لانه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره دخول صيغة العموم المذكورة لانها مع القرينة لا تصلح لغير من وجدت فيه القرينة (قوله من غير حصر) أى فى اللفظ ودلالة العبارة لا فى الواقع بدليل ان من الفاظ العموم كما هو ظاهر نحو رجال البلد وأهل البلد وكل رجل فى البلد وكل نبى وكل رسول مع انحصار الافراد فى الواقع فى جميع ذلك بل قد تنحصر فيه فى أقل الجمع فقط وعلى هذا فقد تكون افراد العام بحسب الواقع أقل من افراد الخاص نحو كل رجل فى الدار اذا كان فيها أربعة فقط مثلا فانها أقل من افراد قولك عشرة رجال ثم رأيت فى التلويح ما نصه ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد انتهى

خرج به النكرة فى الاثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة أو اسم عدد لا من حيث الاحاطة فانها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو أكرم رجلا وتصدق بخمسة دراهم (من غير حصر)

قوله

(قوله خرج به اسم العدد من حيث الآحاد) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله فهو خارج بقوله الصالح له وان أراد أنه يصلح للمجموع فهذا لا يسمى استغراقا فيخرج بالاستغراق انتهى (وأقول) صلاحية اللفظ للمعنى عبارة عن دلالته عليه بالوضع فى الجملة أعم من أن تكون الدلالة مطابقة أولا ولا خفاء فى ثبوت هذه الصلاحية لاسم العدد باعتبار الآحاد فقوله فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله الخ ممنوع على أنه لو أريد انه يصلح للمجموع أمكن أيضا منع قوله ان هذا لا يسمى استغراقا فان الشارح فسر الاستغراق بتناول اللفظ ما يصلح له دفعة وذلك متحقق باعتبار المجموع أيضا اذ لا معنى للصلاحية والتناول الا الدلالة على المعنى وفهم المعنى منه ولا للتناول دفعة الا فهم الجميع معا الا على البدل وذلك متحقق قطعا فى اسم العدد باعتبار الآحاد ثم رأيت الكمال أيضا قال اعلم انه انما يحتاج الى اخراجه أى اسم العدد من حيث الآحاد اذا فسرت صلاحية اللفظ بان يدل على ما يندرج فى معناه دلالة كلى على جزئيات معناه أو دلالة موضوع الكل على أجزاء معناه أما ان فسرت بالاول فقط وهو المعروف فى تفسيرها فلا يحتاج الى اخراج اسم العدد من حيث الآحاد بقوله من غير حصر لانه خارج بدونه اذ الصلاحية فيه منتفية اه ويجاب بانه لو سلم عدم الاحتياج لكنه مستحسن لدفع التوهم لاحتمال المعنى الاول ثم رأيت فى التلويح وقد عرف العام بقوله والعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور ما نصه لا يقال هذا القيد يعنى قوله غير محصور مستدرك لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول أراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته أو الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة أو تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع وأسماؤها مثل الرجال والنساء والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت فى الحد اه وقضيته أن شمول الجموع وأسمائها للآحاد من قبيل صلوح الكل لاجزائه * ثم ينبغى النظر فى أن الآحاد جزئيات للجمع العام أو أجزاء فان قيل جزئيات كان فى غاية البعد أو اجزاء تعين تفسير الصلاحية باعم من صلوح الكلى لجزئياته والكل لاجزائه كما نقله عن التلويح وبطل الاقتصار على الاول لخروج الجمع حينئذ هذا وينبغى ملاحظة ما سيأتى أول بحث التخصيص نقلا عن المصنف من أن مسمى العام واحد وهو كل الافراد وسنتكلم عليه قريبا وما سيأتى عن التلويح فى الكلام على قول المصنف ومدلوله كلية وعن شيخنا العلامة فى الكلام على قول الشارح وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة من أن العام موضوع لجميع الافراد من حيث هو جميعها الا لكل واحد منها فكل واحد بعض الموضوع له لا تمامه فان هذه المواضع ونحوها مما يدل على أن صلاحية العام من قبيل صلوح الكل لاجزائه فكيف كان المعروف تفسيرها بالاول فقط كما قاله الكمال بل قد تقتضى هذه المواضع تعين تفسيرها بالثانى فقط (قوله ومثله النكرة المثناة) قال شيخنا الشهاب كانه ترك المجموعة لما سيأتى من الخلاف فى عمومها اه (وأقول) بل لانه لا حصر فيها من جهة الآحاد ليحترز عنها به (قوله ومن العام اللفظ المستعمل فى حقيقته الخ) قال شيخنا الشهاب فيه بحث انه ان اتى المشترك وما معه محصورة فلا يصدق عليه أحد

خرج به اسم العدد من حيث الآحاد فانه يستغرقها بحصر كعشرة ومثله النكرة المثناة من حيث الآحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل فى حقيقته أو حقيقته ومجازه

بخلاف نظيره الآتى وهو المشترك المستعمل فى افراد معنى واحد فانه يصدق الحد عليه ويجاب عن البحث بان غرض الشيخ أنه لا يشترط فى العام ان يكون بوضع واحد خلافا لمن قيد بذلك أى فيكون عموم هذه الامثلة بالنظر لشمول اللفظ افراد الحقيقتين وماذكر معهما ولا يمنع من ذلك تعدد الوضع اه (قوله أو مجازيه) أى بناء على الصحيح الآتى فى قوله وانه قد يكون مجازا اما على مقابله فهذا ليس من العام حتى يحتاج لبيان صدقه عليه (قوله كما يصدق على المشترك المستعمل فى افراد معنى واحد لانه مع قرينة الواحد) أى المعنى الواحد لا يصلح لغيره (أقول) فيه بحث ظاهر لان قرينة الواحد انما تدفع ارادة غيره ولا تدفع تناول اللفظ له اذ المشترك يدل على معنييه وان أريد منه أحدهما بعينه بقرينة كما ان اللفظ يدل على معناه الحقيقى وان أريد منه المجازى بقرينة والمعتبر فى التعريف تناول اللفظ للمعنى لا ارادته على ما اقتضاه تفسيره السابق وقياس هذا البحث دخول العام المراد به الخصوص كالعام المخصوص فى تعريف العام وكونه من افراده والحاصل ان اللفظ مع قرينة المعنى الواحد أو المعنى المجازى لا يصلح لارادة غيره ولكنه يصلح للدلالة على غيره وفرق بين صلوح الارادة وصلوح الدلالة اللهم الا أن يكونوا أرادوا بالاستغراق فى حد العام الاستغراق باعتبار المراد لا مطلقا وهو فى غاية البعد فليتأمل (قوله والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة) فيه أمران * أحدهما قال الكمال فى قول الشارح عقب قول المصنف وغير المقصودة وان لم تكن نادرة ما نصه اشارة الى الفرق بين النادرة وغير المقصودة بأن ما لم يقصده المتكلم من الصور التى يتناولها اللفظ العام كما يكون انتفاء قصدها لكونها لا تخطر بالبال لندرتها تكون أيضا القرينة دالة عليه وان لم تكن نادرة كما نبه عليه بقوله وتدرك بالقرينة الخ وقصد الشارح كالزركشى بذلك رد ما توهمه بعضهم من اتحاد معنى النادرة وغير المقصودة اه وقال شيخ الاسلام قد يقال فيه اشارة الى أن غير المقصودة أعم مطلقا من النادرة لان ما لا يقصده المتكلم مما يتناوله اللفظ العام قد يكون انتفاء قصده لندوره فلا يخطر بالبال غالبا وقد يكون لقرينة دالة عليه وان لم يكن نادرا كما أشار اليه بقوله بعد وتدرك بالقرينة هذا وكلام المصنف فى منع الموانع يدل على ان بينهما عموما من وجه وبه صرح البرماوى قال لان النادر قد يقصد وقد لا يقصد وغير المقصود قد يكون نادرا وقد لا يكون اه (وأقول) كلام المصنف هنا والشارح لا ينافى ذلك ثم ههنا أمور * الاول ان ما صرح به هذا الكلام من أن بعض ما يتناوله العام قد لا يقصده المتكلم وقد لا يخطر بباله لا يتأتى فى كلام من لا يعزب عن علمه شئ الا أن يكون ذلك بالنسبة الى كلامه باعتبار حال المخاطبين ثم رأيت الكمال بعد ذلك ذكر نحو ما قلناه اشكالا وجوابا * والثانى انه قد يستشكل دخول غير المقصودة تحت حكم العام مع قيام القرينة على عدم قصدها كما يصرح بدخولها قول الشارح ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة اذ مقتضى عدم قصدها اختصاص الحكم بما عداها ويجاب بان عدم قصدها لا يقتضى اخراجها عن الحكم وانما يقتضيه قصد انتفائها كما قال الشارح أو قصد أى أو قامت قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا وعدم قصدها لا يستلزم قصد انتفائها أو بان المراد بقيام القرينة على عدم قصدها كون تلك الصورة مما من شأنه ان لا يقصد لوجود ما يناسب عدم القصد والثالث انه لا يخفى ما فى تقسيم ما لا يقصده المتكلم الى ما يكون عدم قصده للندور

أو مجازيه على الراجح المتقدم من صحة ذلك ويصدق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل فى افراد معنى واحد لانه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (والصحيح دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة) وان لم تكن نادرة من صور العام تحته فى شمول الحكم لهما نظرا للعموم وقيل لا نظرا للمقصود

والى ما يكون للقرينة من الاضطراب وعدم المناسبة لان الندور علة لنفس عدم القصد بخلاف القرينة الدالة على عدم القصد فانها علة للعلم بعدم القصد لا لنفس عدم القصد فكان المناسب أن يقول وقد يكون لعدم تعلق غرضه بتلك الصورة أو لتعلق غرضه بما عداها * والثانى ان الكورانى قال مانصه هذا كلام لاجدوى له لان النادر وغير المقصود ان تناوله اللفظ فهو من افراد العام وقد أخذ فى التعريف استغراق اللفظ لجميع مايصلح له وان لم يتناوله اللفظ فهو خارج فكون الشئ نادرا أو غير مقصود لادخل له فى عموم اللفظ بل ذلك بالنظر الى الحكم اه (وأقول) ماأحقه بقول القائل سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب وذلك لان ماذكره غلط واضح منشؤه انه لاخبرة له بهذا الكتاب ولا معرفة له بمعانيه ومقاصده فانه توهم ان مراد المصنف بيان تناول العام لفظا لهاتين الصورتين أيضا وليس كذلك بل مقصوده بيان تناوله حكمه اياهما كما يصرح به تقرير الشارح المحقق وفى ذلك خلاف لاهل القول صحح منه المصنف التناول وهذا من أعظم الفوائد كما لايخفى بل لو فرض ماتوهمه من أن الخلاف فى التناول لفظا لكان بيان ذلك أيضا من أعظم الفوائد عند من له أدنى عقل وكيف لا يكون بيان خلاف الائمة فى المسئلة من الفوائد فقوله هذا كلام لاجدوى له لايحتمل الا الغلط الفاحش وقوله بل ذلك بالنظر الى الحكم قلنا وهذا هو مقصود المصنف وفيه كلامه ولكن لعدم خبرتك بالكتاب وقعت فيما وقعت فيه ثم رأيت كلام شيخ الاسلام يوافق ماقاله الكورانى وكانه تبعه فيه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله الا فى خف) ناقش الكمال فى التمثيل بانه نكرة فى الاثبات فلا عموم له والكلام فى التمثيل لدخول الصورة النادرة فى العموم قال ثم يصح أن يكون موضوع المسئلة دخول الصورة النادرة تحت العموم بدليا كان أو شموليا ويكون دخول الفيل فى عموم الخف مثالا للعموم البدلى وسياق المتن لايلائم ذلك اه (وأقول) يجوز أن يكون موضوع المسئلة ماهو الظاهر من دخول الصورة النادرة تحت العموم الشمولى لكن الغرض التمثيل للصورة النادرة فى نفسها ومثل ذلك يقع لهم كثيرا وقال شيخ الاسلام وجه عمومه شمولا مع أنه نكرة واقعة فى الاثبات أنه فى حيز الشرط معنى اذ التقدير الا ان كان فى خف والنكرة فى سياق الشرط تعم اه (قوله ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة) لا اشكال فى هذا مع قوله الآتى أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا اذ لا يلزم من عدم القصد قصد الانتفاء وفرق بينهما فان المراد بكونها غير مقصودة انتفاء القصد عنها باثبات أو نفى وأين هذا من قصد انتفائها (قوله أخذا من مسئلة) قال شيخنا الشهاب لايخفى أن المأخوذ لتعينه بالاضافة أولى بهذا الحكم من المأخوذ منه اه (وأقول) ان أراد الاعتراض فهو غير وارد لان الاخذ يكون بالاولى والمساواة والادون ولما نصوا فى الاصل على المأخوذ منه توجه الاخذ بالاولى (قوله وانه قد يكون مجازا) قال وانما أفرده بالذكر توضيحا والا كان معلوما من تعريف العام لاطلاق مايصلح له اللفظ من غير تقييد بالوضع له اه (وأقول) أحسن مما قاله انه أفرده للخلاف فيه فان النص على المختلف فيه وبيان الاختلاف فيه من الامور المهمة عند الائمة ومن فوائده السلامة من اعتقاد المخالف ممن رأى الاقتصار عليه فى بعض الكتب أو من الحيرة وعدم الاهتداء الى المرجح ممن رأى ارسال الخلاف فى بعضها كما يقع كثيرا (قوله بان يقترن بالمجاز اداة عموم) قال

مثال النادرة الفيل فى حديث أبى داود وغيره لاسبق الا فى خف أو حافر أو نصل فانه ذو خف والمسابقة عليه نادرة والاصح جوازها عليه ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة مالو وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به والصحيح صحة شرائه أخذا من مسئلة مالو وكله بشراء عبد فاشترى من يعتق عليه وان قامت قرينة على قصد النادر دخلت قطعا أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا (و) الصحيح (أنه) أى العام (قد يكون مجازا) بان يقترن بالمجاز أداة عموم فيصدق عليه ماذكر كعكسه المعبر به أيضا نحو جاءنى الاسود الرماة الازيدا وقيل لا يكون العام مجازا فلا يكون المجاز عاما لان المجاز ثبت على خلاف الاصل للحاجة اليه وهى تندفع فى المقترن بأداة عموم ببعض الافراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة كما فى المثال السابق من الاستثناء وهذا أى أن المجاز لا يعم نقله المصنف عن بعض الحنفية كالمقتضى وهم نقلوه عن بعض الشافعية بانيا عليه ماروى لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع

شيخ الاسلام قد يقال هو قاصر عما يفيد العموم بوضعه كمن وما ويجاب بانه أراد بالمجاز المعنى وبأداة العموم العام فيتناول ما ذكر اه (وأقول) يغنى عن هذا التكلف حمل بأن على معنى كأن على ما هو عادة الشارح من استعمال بأن للتمثيل أى كأن يقترن باللفظ المجاز أداة عموم وكأن يكون عاما بوضعه بلا واسطة أداة وتصرفه القرينة الى المعنى المجازى (قوله والحديث فى مسلم) قال الكمال أى أصله فى مسلم والا فلفظ رواية مسلم خاص بالتمر والحنطة لا عموم له فى المكيلات فلا ينطبق على مقصود التمثيل وهو نفى العموم بالحمل على بعض أفراد المكيل اه (وأقول) قد يكون مقصود الشارح بحديث مسلم انه قرينة فى الجملة على عدم ارادة العموم فى الرواية الاولى فلا يرد ما أشار اليه الكمال (قوله وأنه من عوارض الالفاظ الخ) أقول فيه أمور * الاول أن فى منع الموانع ما نصه فصل سألتم عن قولنا العام لفظ مع قولنا وأن العموم من عوارض الالفاظ فقلتم اذا ثبت انه لفظ فكيف يختلف فى أنه من عوارض الالفاظ وأى اشكال فى هذا وكأنكم تصورتم ان قائلا قال ليس من عوارض الالفاظ البتة حيث قلتم واذا اختلف فى كونه من عوارض الالفاظ كيف يجزم بانه لفظ ثم أخذتم تفرقون بين العموم والعام ولا شك فى ذلك غير أن المحدود العام والمختلف فيه العموم اه (وأقول) لا يخفى ما فيه وظاهر انه لا اشكال فى الجمع بين تعريف العام بانه لفظ وحكاية الخلاف فى أنه من عوارض الالفاظ أولا وذلك لان حاصله أنهم اختلفوا فى أنه من عوارض الالفاظ دون المعانى أولا وأن المصنف اختار انه من عوارض الالفاظ فعرفه بانه لفظ بناء على اختياره ثم بين الخلاف فى ذلك وهذا مما لا يحوم حوله شبهة اشكال والمفهوم من كلامهم ان المختلف فيه هو أنه هل يطلق لفظ العام على المعنى حقيقة لتحقق معنى العموم فيه بمعنى شمول أمر واحد لامور متعددة أولا اكتفاء فى حقيقته بتحقق الشمول المتعدد وان لم يتحقق أمر واحد شامل للمتعدد أو لا يطلق لفظ العام حقيقة الا على اللفظ ولا يطلق على المعنى حقيقة مطلقا أو يفصل فى المعنى بين الذهنى فيطلق عليه حقيقة لوجود أمر واحد شامل لامور متعددة والخارجى فلا يطلق عليه الا مجازا لعدم وجود أمر واحد شامل لمتعدد وان تحقق فيه الشمول فى الجملة بل عباراتهم مصرحة بان المختلف فيه هو ما ذكر ألا ترى قول الشارح فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة وقوله فى آخر كلامه وعلى الاخير ان الحد السابق للعام من اللفظ اه واستدلاله للمقابل بقوله لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول أمر لمتعدد اه وعبارة الصفى الهندى فى نهايته ما نصه المسئلة الثانية لا نعرف خلافا فى أن العموم من عوارض الالفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن واختلفوا فى انه هل هو من خواصه بحسب اللغة أم لا فذهب الجمهور الى أنه من خواصه بحسب اللغة أيضا وأنه لا عموم فى المعانى وذهب الباقون الى أنه ليس من خواصه بل يعرض للمعانى كما يعرض للفظ محتجين بان العرب قد وصفت المعانى بالعموم حيث قالت عمهم الخصب والمطر والخير وعمهم القحط وتقول أيضا عم الملك الناس بالعطاء والاحسان ويقال الوجود يعم الجوهر والعرض والاصل فى الاطلاق الحقيقة أجاب الاكثرون عنه بان تلك الاستعمالات مجازات لان العموم غير متصور فيها لان العموم انما يتصور فيما يكون متحدا ومع اتحاده يكون شاملا لامور عديدة

وذلك

بالصاعين أى ما يحصل ذلك أى مكيل الصاع بكيل الصاعين حيث قال المراد بعض المكيل لما تقدم وهو المطعوم لما ثبت من أن علة الربا عندنا فى غير الذهب والفضة الطعم وعلى الاول يخص عمومه بما أثبت علية الطعم فيسقط تعلق الحنفية به فى الربا فى الجص ونحوه والحديث فى مسلم عن أبى سعيد الخدرى قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع صاعين بصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين (و) الصحيح (أنه) أى العموم (من عوارض الالفاظ) دون المعانى

وذلك فيما ذكروه من الصور غير متصور لان المطر المختص بارض قوم غير الذى اختص بارض الآخرين وكذلك الخصب الموجود فى بلد غير الخصب الذى فى البلد الآخر وكذا العطاء المختص بشخص غير المختص بالآخر وكذا وجود السواد غير وجود البياض وليس فى الوجود وجود واحد يشملهما بخلاف الرجال مثلا فانه لفظ واحد يشمل جميع من يسمى بالرجل واذا كان كذلك تعين ان يكون الاستعمال مجازا ووجه التجوز المشابهة فان مثل الشئ كثيرا ما يشبه بالشئ واعلم ان هذا الجواب غاية ما يقتضيه ان لا يثبت بذلك الاستعمال مذهب الخصم لكن لا يلزم منه ابطال كون العموم من عوارض المعانى أيضا فانه لا يلزم من عدم تصور اتصاف بعض المعانى بالعموم عدم تصور اتصاف مطلق المعانى بذلك الى ان قال واعلم ان الحق التفصيل بين المعانى الموجودة فى الخارج وبين المعانى الكلية الموجودة فى الاذهان الخ اه وعبارة العضد العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وأما فى المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب أولها لا يصدق حقيقة ولا مجازا ثانيها يصدق مجازا ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما فى الالفاظ لنا أى على المختار ان العموم حقيقة فى شمول أمر لمتعدد فكما صح فى الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع يصح فى المعانى باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقيق فيها الى ان قال فان قيل المراد بالعام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود فى كل مكان غير الموجود فى المكان الآخر وانما هو افراد من المطر والخصب الجواب لا نسلم انه يعتبر فى اللغة فى العموم هذا القيد بل يكفى الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن الخ اه * والامر الثانى ان مقتضى كلامهم ان هذا الخلاف فى اطلاق العموم على المعنى بحسب اللغة ألا ترى الى ما تقدم كقول المتن الهندى واختلفوا هل هو من خواصه بحسب اللغة وكقول العضد الجواب أنا لا نسلم انه يعتبر فى اللغة فى العموم هذا القيد * والثالث ان فى عباراتهم ما يدل على ان من قال بعدم اختصاصه لغة بالالفاظ يعمم المعنى الاصطلاحى الى المعانى ولا يقيده باللفظ ومن قال باختصاصه بالالفاظ يخص المعنى الاصطلاحى باللفظ فيكون المعنى الاصطلاحى تابعا للمعنى اللغوى وكأنهم بنوا الاصطلاح على اللغة واصطلحوا على ما يوافقها وذلك كقول الآمدى فى الاحكام بعد ان عرف العام بانه اللفظ الواحد الخ ما نصه فقولنا اللفظ وان كان كالجنس للعام والخاص ففيه فائدة تقييد العموم بالالفاظ لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند أصحابنا وجمهور الائمة كما يأتى تعريفه اه فقوله لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها الخ فيه اشارة الى ان تخصيصه باللفظ مبنى على انه مختص لغة بالالفاظ لان ذلك الخلاف فى المعنى اللغوى كما تقرر وقوله كما يأتى اشارة الى قوله بعد ذلك واختلفوا فى عروضه حقيقة للمعانى فنفاه الجمهور الخ ولما عرف ابن الحاجب العام بأنه ما دل على مسميات الخ قال العضد فقوله ما دل كالجنس قال المولى التفتازانى قوله ما دل كالجنس مع التنبيه على ان العموم لا يخص الالفاظ فقوله مع التنبيه الخ يفيد انه عمم التعريف بناء على ما اختاره من ان العموم لا يخص الالفاظ وقد تقدم ان الخلاف الذى اختار منه ذلك مفروض فى المعنى اللغوى وقال صاحب النقود قوله كالجنس وهو أعم من اللفظ فانه

خالف الاكثر فان عنده العموم من عوارض المعنى أيضا حقيقة اه ولامنافاة بين كون الخلاف فى المعنى اللغوى وكون التعريف للمعنى الاصطلاحى كما هو الظاهر والمتبادر فان أهل الفنون انما يبينون المعانى الاصطلاحية لهم لا اللغوية لما تقدم انهم بنوا الاصطلاح على تبعية المعنى اللغوى ويوافق ذلك قول الشارح وعلى الاخيرين الحد السابق للعام من اللفظ اه لكن يخالف ذلك قول الصفى الهندى السابق لا نعلم خلافا فى ان العموم من خواص الالفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن الخ فليتأمل * والرابع انه قد يقال بين هذا الذى صححه من ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى وقوله الآتى ويقال للمعنى أعم تدافع وتناف لان قضية الاول عدم اطلاق العموم حقيقة على المعنى وقضية الثانى خلافه وان اراد انه يقال ماذكر مجازا فلا حاجة لبيان ذلك اذ لا حجر فى المجاز بعد تحقق العلاقة ومن هنا قد يشكل القول بالمنع مجازا أيضا كما تقدم فى كلام العضد مع انه لا وجه لاختصاص التجوز بصيغة أفعل أو ان محل الخلاف فى انه من عوارض الالفاظ فى غير صيغة أفعل فهو فى غاية البعد ولا وجه له ولعل الاقرب ان مراد المصنف انهم اصطلحوا فى وصف المعانى بالعموم حقيقة أو مجازا على الخلاف على التعبير بأعم تمييزا بين الالفاظ والمعانى فى التعبير وأما قول شيخنا الشهاب فى قوله والصحيح انه أى العموم من عوارض الالفاظ مانصه لا يرد على قوله بعد ان المعنى يقال له أعم لان أعم ليس من العموم بل من الاعمية على مافيه اه فلا يخفى مافيه ولم تظهر لى صحته (قوله قيل والمعانى) قال الزركشى ظهر بما سبق انه ليس المراد بكون العموم من عوارض المعانى التابعة للالفاظ بل المعانى المستقلة كالمقتضى والمفهوم فان المعانى التابعة للالفاظ لا خلاف فى عمومها فان لفظها عام اه وتبعه فى ذلك شيخ الاسلام وفيه نظر ظاهر ومخالفة لكلامهم مع التأمل الصادق وقوله بما سبق اشارة الى كلام نقله قبل ذلك عن القاضى عبد الوهاب يدل لما ذكره لكن الظاهر انه مخالف لكلام غيره فليتأمل والله أعلم (قوله ذهنيا كان كمعنى الانسان أو خارجيا كمعنى المطر) فيه بحث لان كلا من الانسان والمطر والخصب له معنى ذهنى وخارجى فما معنى هذه التفرقة الا أن يكون المقصود مجرد التمثيل مع صحة جريان ماقيل فى كل فى الآخر أو يقال ان شمول كل من المطر أو الخصب الخارجى للاماكن أظهر من شمول الانسان الخارجى (قوله لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة) قال شيخنا الشهاب ليس مراده الانسان مع مصاحبة التعريف اه (وأقول) لم يظهر لى وجه ما قاله فان الكلام فى المعنى والمراد ان معنى الانسان وصف بالعموم وهذا لا ينافيه مصاحبة التعريف ولا ملاحظته معه فليتأمل (قوله والمطر والخصب مثلا فى محل غيرهما فى آخر) قال الكمال واعلم ان منشأ الخلاف فى كون العموم من عوارض المعانى الخارجية هو الخلاف فى وحدة الامر الشامل لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية منع الاطلاق الحقيقى فى المعانى الخارجية ومن فهم من اللغة ان وحدته أعم من الشخصية والنوعية أجاز الاطلاق حقيقة وفى تحرير شيخنا ان الحق ان الوحدة أعم من الشخصية والنوعية لقولهم مطر عام وخصب عام والوحدة فيهما نوعية وصوت عام والوحدة فيه شخصية اه وقد أشكل على بعض الاذهان الضعيفة الفرق بين المطر والصوت حيث كانت وحدة الاول نوعية ووحدة الثانى شخصية قال لان كلا منهما يكون كليا ان نظر الى

(قيل والمعانى) أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كمعنى الانسان أو خارجيا كمعنى المطر والخصب لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول أمر لمتعدد (وقيل به) أى بعروض العموم (فى الذهنى) حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر والخصب مثلا فى محل غيرهما فى آخر فاستعمال العموم فيه مجازى وعلى الاول استعماله فى الذهنى مجازى أيضا وعلى الاخيرين الحد السابق للعام من اللفظ

مفهومه وجزئيا ان نظر الى شخصه فلم جعل الاول نوعا والثانى شخصا اه بمعناه ولا يخفى فساد هذا الكلام وانه لا منشأ له الا عدم فهم المقصود وذلك لان الكلام فى الخارجى منهما ولا يتصور أن يكون كليا وفى وحدتهما الا فى نفسهما ومعلوم ان المطر الخارجى الواقع فى المحال المتعددة أجزاء شخصية متعددة فليس واحدا أى شخصا واحدا بل هو أشخاص متعددة لان كل جزء شخص لكنها من نوع واحد فلها وحدة نوعية بخلاف الصوت المسموع فى المحال المتعددة فانه شخص واحد عم بجميع المحال التى يسمع فيها لا يقال الصوت مجموع أجزاء ولذلك المجموع وحدة نوعية لانا نقول كل جزء منه صوت عام لانه مسموع فى جميع محاله بخلاف كل جزء من المطر فانه ليس واقعا فى جميع المحال بل فى محل واحد من تلك المحال التى هى متعلق العموم وكل ذلك ظاهر لكن لما خفى على بعض الاذهان كما تقرر ناسبت المبالغة فى ايضاحه (قوله ويقال اصطلاحا) قال شيخنا الشهاب يريد اصطلاح الاصوليين وقوله للمعنى أى معنى اللفظ العام اه (وأقول) ماذكره أولا هو المتبادر لان كلام أهل كل فن محمول على اصطلاحهم عند الاطلاق وما ذكره ثانيا يرده قول الشارح عقب أعم وأخص ثم قوله والمعنى زيد خاص وأخص وقوله وترك الاخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما ولا يؤيده ما قاله قوله تفرقة بين الدال والمدلول كما يتوهم فتأمل (قوله وخص المعنى بافعل التفضيل لانه أهم من اللفظ) اعترضه الكورانى حيث قال قوله ويقال للمعنى أعم وللفظ عام وهذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التمييز بين صفة اللفظ وصفة المعنى وما وقع فى شروحه من ان صيغة التفضيل اختصت بالمعنى لكونه أهم من اللفظ فهو اذ الاعم لم يرد به معنى التفضيل بل الشمول مطلقا ولو كان الامر على ما توهموه لكان اعتباره فى الالفاظ أيضا واجبا حيث كانت الزيادة مقصودة وقد أشار أفضل المتأخرين الى ما ذكرناه فى بعض تصانيفه فى المنطق اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا سوء الفهم وفساد التدبر وما أحقه فى هذا الغلط الفاحش بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وبيان ذلك انه ليس المقصود من هذا التوجيه ان صيغة التفضيل استعملت فى المعنى للدلالة على التفضيل فيه كما توهمه بل ان صيغة التفضيل لما كان لها مزية وشرف بوضعها للتفضيل والزيادة ناسب عند ارادة التمييز بين الالفاظ والمعانى فى الوصف بالعموم تخصيصها بالمعانى لانها أشرف وأهم فانها المقصودة دون الالفاظ لكون اللفظ الاشرف مستعملا فيما يتعلق بالاشرف وهذا توجيه فى غاية اللطف والحسن لا ينكره الا من انطمست بصيرته على انه لو أريد معنى التفضيل صح اذ ما من معنى يوصف بالعموم الا وثم معنى دونه فيه يمكن ان ينسب عمومه اليه ويفضل فى العموم عليه ولا يرد على هذا قوله ولو كان الامر على ما توهموه لكان اعتباره فى الالفاظ واجبا الخ لان هذه الملازمة التى زعمها ممنوعة بل باطلة اذ لا مانع من الدلالة على التفضيل فى المعانى وتركها فى الالفاظ مع تحققه فيها أيضا لحكمة كالتمييز بينهما ولم يعكس لان المعانى أهم ولعمر الله ان هذا مما لا ينكره عاقل فضلا عن فاضل وأما قوله وقد أشار أفضل المتأخرين الخ فان أراد بما ذكره الذى أشار اليه حكمه على الائمة بالسهو فيما ذكر كان ما أشار اليه مردودا عليه لما تبين من استقامة ومتانة ما ذكره الائمة وان أراد به كون هذا مجرد اصطلاح

(ويقال) اصطلاحا (للمعنى أعم) وأخص (وللفظ عام) وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لانه أهم من اللفظ ومنهم من يقول فى المعنى عام كما علم مما تقدم وخاص فيقال للمعنى المشركين عام وأعم وللفظه عام وللمعنى زيد خاص وأخص وللفظه خاص وترك الاخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما ولم يترك وللفظ عام المعلوم مما قدمه حكاية لشق ما قبل ليظهر المراد

لايدرك له وجه سوى التمييز فلا يضرنا لانه بتقدير منافاته لما ذكره الائمة لا يرد به ماذكروه اذ لا يلزم من انه لا يدرك له وجها ان غيره لم يدرك له وجها ثم ان هذا التوجيه لم ينفرد به الشراح كما توهمه لقصور اطلاعه على ما يدل عليه قوله وما وقع فى شروحه بل سبقهم اليه غيرهم من الائمة كما نقله عنهم القرافى فى شرح المحصول فقال البحث الثانى ان اطلاقات الاصوليين اختلفت فمنهم من يقول للمعانى والالفاظ خاص وعام ومنهم من يفصل فيقول للمعانى أعم وأخص وللالفاظ خاص وعام لان صيغة افعل التفضيل والمعانى أبلغ وأفضل من الالفاظ فخصت بصيغة التفضيل وهى صيغة افعل اه فانظر قوله ومنهم من يفصل الخ فانه صريح فى نقل ذلك عن الائمة من الاصوليين (قوله ومدلوله) أى العام فيه أمران ه الاول ان المراد هنا بالعام كل عام استعمل فى معناه من الافراد الصالح هو لها ومنه لفظ العام فى نحو قولنا العام يقبل التخصيص بخلافه فى نحو قولنا العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر اذ لا حكم فيه حتى تتصور الكلية وقولنا العام من موضوع أصول الفقه اذ لا حكم فيه على الافراد حتى تتصور الكلية وبخلاف العام المراد به الخاص اذ لا تتأتى فيه الكلية فظهر ان المراد بالعام هنا ماصدقاته لا المفهوم المعرف بما سبق اذ لا يتصور كونه كلية بالمعنى المراد ه والثانى انه هل يجرى هذا الحكم فى نحو اسم الجمع المعرف بال أو بالاضافة فيه نظر وفى التلويح ما يقتضى عدم الجريان حيث قال وهى أى الفاظ العموم أما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا أى العام بمعناه فقط اما أن يتناول مجموع الافراد واما أن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالاول أن يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيأ (فان قلت) فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه فى مثل جانى القوم الا زيدا ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء (قلت) من حيث ان مجىء المجموع لا يتصور بدون مجىء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل مطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع اه والحاصل انه اشارة الى استعمال آخر للعام أن يتعلق الحكم فيه بالمجموع وقد صرح به السيد وخرج عليه قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم لان الامم انما هو المجموع لا كل فرد وعلى ذلك أيضا نحو قول المنهاج فى الوضوء فرضه اى فروضه ستة لان الستة مجموع الفروض لا كل واحد

(ومدلوله)

(قوله

(قوله فى التركيب) احترازعنه قبل التركيب اذلا تتصور كلية حينئذ بهذا المعنى المشار اليه بقول المصنف أى محكوم فيه على كل فرد الخ اذ قد اعتبر الحكم فى هذا المعنى ولا حكم قبل التركيب وليس معنى الاحتراز انه قبل التركيب ليس مدلوله كل الافراد كما قد يتوهم والالزم اختلاف مدلوله قبل الحكم وبعده وليس كذلك كما هو ظاهر (قوله من حيث الحكم عليه) فيه أمور * الاول انه احترز به عنه من حيث تصوره ومن حيث كونه محكوما به مثلا اذ لا تتصور الكلية بالتقييد المذكور باعتبار ذلك (فان قلت) لا حاجة مع قوله من حيث الحكم عليه الى قوله فى التركيب اذ من لازم الحكم عليه أن يكون فى التركيب (قلت) ممنوع فانا اذا قلنا كل عام يقبل التخصيص مثلا كان كل فرد من افراد العام الداخلة تحت قولنا كل عام كلفظ الانسان فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر موصوفا بانه محكوم عليه مع أنه ليس كلية فلا بد من اخراجه بقوله فى التركيب لانه غير واقع فى التركيب * والثانى انه ينبغى أن يراد بالحكم عليه ما يعم الحكم عليه بحسب المعنى بدليل ما ذكره من الامثلة فيشمل المفعول به مثلا * والثالث انه انما قيد بالحكم عليه ولم يعم الى الحكم به أيضا كما فى قولك الساكن فى الدار عبيدى أى كل واحد منهم تبعا للقول المصنف أى محكوم فيه على كل فرد وقد يشكل تقييد المصنف بذلك الا أن يجاب بأنه المناسب للكلية لان العبرة فى كلية القضية بكلية المحكوم عليه وقد ينظر فيه بانه لا ضرورة الى اعتبار معنى الكلية بل يمكن أن يقول ومدلوله محكوما به أو عليه كل فرد أو والمراد به محكوما به أو عليه كل فرد أو نحو ذلك من العبارات (قوله كلية) فيه أمران * الاول انه يحتمل أن يكون صفة لمحذوف أى قضية كلية أى يحصل منه مع ما حكم به عليه قضية كلية ففى الكلام مسامحة ولعل هذا مراد شيخنا العلامة بما ذكره (فان قلت) القضية انما تحصل من لفظ العام مع ما أسند اليه لا من مدلوله (قلت) بل تحصل من مدلوله مع ما أسند اليه أيضا وهى القضية المعقولة اذ القضية تطلق على كل من اللفظ والمعنى ويجوز حمله على حذف مضاف أى ذو قضية كلية لانه عند التركيب يحصل منه مع ما أسند اليه قضية كلية ويمكن ان لا يكون صفة لمحذوف بل أرادوا بالكلية معنى كون الحكم على كل فرد ويمكن على هذا أيضا تقدير المضاف أى ذو كلية وهى كون الحكم على كل فرد ويشكل على الاحتمال الاول أنه لا يناسب المعطوفات عليه أعنى قوله لا كل ولا كلى اذ لا يتأتى حمله على معنى القضية الا بغاية التعسف * والثانى أنه أورد الاصفهانى ههنا اشكالا هو ان قوله تعالى اقتلوا المشركين أمر لكل واحد واحد من افراد الكلى الواحد وهو المسلم بقتل كل واحد واحد من المشركين وذلك أمر بالمحال لاستحالة أن يقتل كل واحد واحد من المسلمين كل واحد واحد من المشركين ثم أجاب بان الآية مدلولها التكليف بالمحال فمن قال بوقوعه فلا اشكال عليه وأما من قال بخلافه فجوابه انه ظاهر دل العقل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل اه قال المصنف فى شرح المنهاج قال والذى وعندى أن السؤال لا يستحق جوابا لان الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين اه كلام المصنف اى ولا ينافى ذلك ان الواحد اذا قتل جميع المشركين أو بعضهم استحال قتل غيره من المسلمين بجميع المشركين وذلك لسقوط التكليف حينئذ عن غيره بالنسبة للمقتول من الكل أو البعض نعم لقائل ان يقول ان الفرد الواحد من المسلمين الممتنع عادة

أى العام فى التركيب من حيث الحكم عليه (كلية

حياته في جميع الازمان يمتنع ان يقتل جميع المشركين في جميع الازمان كما هو قضية العموم الا أن يقال ان العموم في نحو هذه الآية عموم عرفي فالمأمور بقتلهم مشركو زمان القاتل فقط (قوله أي محكوم فيه) أي في مدلول العام أي عليه أو بسببه أو في تركيبه عليه على كل فرد وفيه أمور * الاول انه يجوز أن يكون تفسيرا لمعنى قوله كلية سواء جعلناه صفة لمحذوف أم لا وكأنه قيل ومدلول العام محكوم فيه على كل فرد ويجوز جعله خبر محذوف أي هو والجملة تفسير لمعنى قوله ومدلول العام كلية وعلى كل حال فحاصل المقصود بقوله ومدلول العام كلية الخ أن العام اذا وقع في التركيب محكوما عليه كان الحكم متعلقا بكل فرد فرد من أفراده * والثاني انه يحتمل أن يريد بانه محكوم فيه على كل فرد ما هو ظاهره ويكون ترك غيره كالموقع عليه الفعل كالمفعول به على المقايسة ويحتمل انه اراد بانه محكوم عليه اعم من المحكوم عليه معنى فيشمل الموقع عليه الفعل وغيره ايضا وهذا ظاهر تمثيل الشارح * والثالث أنه ينبغي ان يراد بالفرد في الجمع اما الواحد او الجمع على الخلاف الآتي قريبا في ان افراد الجمع آحاد او جموع (قوله مطابقة) يحتمل انه معمول لمحذوف أي دال عليه كما يشعر بذلك تقرير الشارح حيث قال فاه وفي قوتها الخ فيكون صفة لمصدر محذوف والتقدير دال عليه دلالة مطابقة ويحتمل حاليته من كل فرد اي حال كون كل فرد مطابقة اى ذا مطابقة لانه مدلول عليه مطابقة الا ان مجيء المصدر حالا وان كثر غير مقيس وقوله اثباتا او سلبا اما صفة لمصدر محذوف اى محكوم عليه حكما اثباتا أو سلبا أي ذا اثبات او سلب أو حال منه أي حال كون الحكم اثباتا أو سلبا أي ذا اثبات او سلب او ظرف اعتباري لقوله محكوم اى محكوم فيه على كل فرد في حال الاثبات وحال السلب وقوله خبرا او امرا فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب حال من مدلوله (واقول) أو من اثباتا على ان في الاول مجيء الحال من المبتدا فليتأمل * والثاني أنه يجوز ان يريد بالخبر ما عدا الامر فيشمل الانشا آت غير الامر (قوله اثباتا او سلبا) اراد بالسلب ما يشمل النهي والمتبادر من قولنا كل فرد محكوم عليه سلبا ان وقوع النسبة مسلوب عن كل فرد وهذا لا يأتي في نحو قولنا ما كل عدد زوجا فان نفي وقوع ثبوت الزوجية ليس ثابتا لكل فرد من افراد العدد اذ هو لا يثبت لافراد الزوج فلابد من استثنائه ويمكن حمل كلام الزركشي الآتي على ذلك (قوله وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اعلم أن المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث انه موضوع له وأن العام موضوع لجميع الافراد من حيث هو جميعها الا لكل واحد منها فكل واحد منها بعض الموضوع لا تمامه فيكون العام دالا عليه تضمنا لا مطابقة ومن ثم كان استعمال العام المخصوص في بعض افراده مجازا عند الاكثرين وان قيل انه حقيقة قبل التخصيص ورد بانه قبل التخصيص حقيقة لتحقق الجميع ولم يبق ذلك بعده وما استدل به من أنه في قوة قضايا فجوابه ان ما هو في قوة شيء لا يلزم ان يساويه في أحواله وأحكامه الى آخر كلامه (وأقول) هذا الايراد غير موجه على قانون البحث فيكون ساقطا وان هول به الشيخ وذلك لان غرض الشارح بهذا الكلام الجواب عن اشكال القرافي الذي حاصله أن دلالة العام على كل فرد خارج عن الدلالات الثلاث فاما أن يبطل انحصار دلالة اللفظ فيها أولا يكون العام دالا على شيء من افراده ومن المقرر ان المعترض مستدل فيتوجه عليه المنع

أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا) خبرا أو أمرا (او سلبا) نفيا أو نهيا نحو جاء عبيدي وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم لانه في قوة قضايا بعدد أفراده أي جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم الخ وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة

فما هو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أى لا محكوم فيه على مجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل فى البلد يحمل الصخرة العظيمة أى مجموعهم والا لتعذر الاستدلال به فى النهى على كل فرد لان نهى المجموع يمتثل بانتهاء بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون به عليه كما فى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله ونحوه

وأن المجيب غير مستدل وانه يكفيه مجرد المنع والاحتمال ولا يتوجه عليه منع وحينئذ فالقرافى مستدل على خروج دلالة العام المذكورة عن الدلالات الثلاث المستلزم ذلك الخروج لاحد الامرين المذكورين فيتوجه عليه المنع وغيره فحاصل الجواب لا نسلم خروجه عنها لم لا يكون داخلا فى المطابقة منها بناء على انهم أرادوا بها دلالة اللفظ على تمام مسماه أو ما هو فى قوة تمام مسماه وعلى هذا لا يتوجه قول الشيخ وان العام موضوع لجميع الافراد الخ لانا سلمنا ذلك لكنه لا ينافى احتمال اندراج دلالته مع ذلك فى المطابقة بناء على انهم أرادوا بها ما ذكر ولا قوله وما هو فى قوة شئ لا يلزم ان يساويه لانه لم يدع اللزوم اذ ليس فى مقام الاستدلال بل فى مقام الجواب الكافى فيه مجرد المنع والاحتمال فيكفيه احتمال أن يكون العام لكونه فى قوة تلك القضايا مساويا لها فى كون دلالته مطابقة وان لم يكن ذلك لازما لانه لا ابطال بمجرد الاحتمال ولعمر الله ان جميع ذلك فى غاية الوضوح مع ملاحظة القوانين وتصرف الائمة (قوله فما هو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد الخ) اعترضه الكمال بانه زائد على كلام الاصفهانى الذى قصد الشارح تلخيص كلامه لا بلاغه لان دلالة المطابقة فى كلام الاصفهانى ليست لصيغة اقتلوا المشركين التى هى فى قوة تلك القضايا فقد صرح الاصفهانى بنفيه الخ (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض مع التامل الصحيح اما أولا فيجوز أن يكون ما ذكره الشارح تصريحا بمراد الاصفهانى كما قاله شيخ الاسلام ولا يرد على هذا قوله فقد صرح الاصفهانى بنفيه أى بقوله فيما نقله عنه وهذه الصيغ اذا اعتبرت بجملتها انتهى لا تدل على قتل زيد المشرك الخ لجواز أن مراده نفى دلالتها استقلالا من غير اعتبار أنها فى قوة الدال بدليل الاستدراك الذى ذكره وكان مراده بقوله بجملتها تركيب العام الذى تضمن تلك القضايا وأما ثانيا فهذا كله انما يرد لو فرض صحة ايراده على تقدير أن الشارح أراد تلخيص جواب الاصفهانى ملتزما الاقتصار على ما قصده وهو غير لازم لا يشهد له عقل ولا نقل بل يجوز قطعا انه قصد جوابا مستقلا وان وافق الاصفهانى فى بعض ما ذكره فتأمل ولا تغفل (قوله من حيث هو مجموع) قيد به احترازا عن الحكم عليه باعتبار كل الفرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد (قوله والا لتعذر الاستدلال به فى النهى) استدلال على قوله كلية لا كل أى وان لم يكن كلية بل كلا لتعذر الاستدلال به فى النهى وقوله فى النهى قال شيخنا العلامة يقتضى أنه لا يتعذر الاستدلال به على تقدير الكل فى الامر وهو صحيح لان أمر المجموع بشئ طلب الفعل من المجموع ولا يتحقق الفعل من المجموع الا بفعل جميعهم اذ المجموع هو المركب من الافراد باعتبار الهيئة التركيبية فلو فعل البعض فقط لم يمتثل الامر اذ الفاعل البعض لا المجموع وهذا بخلاف نهى المجموع عن شئ اذ هو طلب أن لا يجتمعوا على ذلك الشئ فنهى المجموع هو النهى عن الاجتماع وذلك يمتثل بكف بعضهم دون بعض والحاصل ان أمر المجموع معناه اجتمعوا فافعلوا وذلك لا يتحقق بفعل البعض ونهى المجموع معناه لا تجتمعوا فتفعلوا وذلك يتحقق بكف البعض ولا يخفى أن نهى المجموع انما يمتثل بكف البعض اذا كان معناه ما ذكر وأما اذا كان معناه طلب الكف من المجموع فهو لا يتحقق كف المجموع فيه الا بكف جميع الافراد لا بعضه فهو مساو لامر المجموع سواء اه (وأقول) أما قوله يقتضى انه لا يتعذر الاستدلال به على تقدير الكل فى الامر فهو صحيح أى وممن صرح به وممن صرح به

القرافى فى شرح المحصول وأما قوله وأما اذا كان معناه طلب الكف من المجموع الخ فقد يجاب عنه بان كف المنهى عن المنهى عنه انما يتوقف تحققه على عدم تلبس المنهى بالمنهى عنه فلا ينتقض الكف الا بتلبس المنهى بالمنهى عنه وحيث كان المجموع هو الافراد باعتبار الهيئة التركيبية كما صرح به فيما تقدم فلا يتوقف كف المجموع الا على عدم تلبس الافراد باعتبار الهيئة التركيبية ولا ينتقض الكف الا بذلك التلبس ولا يخفى ان تلبس الافراد باعتبار الهيئة التركيبية انما يتحقق بتلبس الجميع لان تلبس الافراد بذلك الاعتبار بالمنهى عنه معناه قيام المنهى عنه حقيقة بتلك الافراد بذلك الاعتبار ومتى انتفى التلبس عن بعض الافراد لم يكن قائما حقيقة بالافراد بذلك الاعتبار اذ المركب من المتلبس وغير المتلبس غير متلبس حقيقة كما أن المركب من الاسود وغير الاسود غير أسود كذلك ومن الابيض وغير الابيض غير أبيض كذلك واذا لم يتحقق تلبس الافراد حقيقة الا بتلبس كل فرد فلا ينتفى الكف الا بتلبس كل فرد فيتحقق الامتثال مع تلبس بعض الافراد دون بعض وهو المطلوب فليتامل (قوله ولا كلى أى ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى الخ) قال الكوراني قوله ولا كلى أى مدلول العام هو الكلية على ماذكرنا لا الكلى الذى لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة كما هو مصطلح المنطقيين لان الاستدلال فى المسائل الاصولية انما هو بالمعنى الاول لان الاحكام الشرعية انما تعتبر بالنسبة الى أفراد المكلفين وهى مجردات خارجية متحققة ومناط الكلى الافراد العقلية ولا نظر فيها الى الوجود الخارجى بل التحقيق ان الوجود الخارجى ينافى الكلية اذ كل موجود خارجى جزئى حقيقى وما فى بعض الشروح من تفسير الكلى بالماهية من حيث هى غلط فاحش لان الماهية من حيث هى لا توصف بالكلية والجزئية بل كل منهما من العوارض اللاحقة ذهنا أو خارجا وكذا ما قيل ان هذا القيد ذكره المصنف انما يستقيم فى الاثبات لا النفى اذ فى النفى لا يرتفع الحكم عن كل فرد وقد التبس عليه عموم السلب بسلب العموم فان الاول هو الذى يفيد نفى الحكم عن كل فرد دون الثانى والعجب أنه ذكر فى آخر كلامه الفرق بين عموم السلب وسلب العموم اه (وأقول) قد بالغ فى هذا الكلام بما لا منشأ له الا الاغلاط الفاحشة والاوهام واشتباه الحال عليه وعدم اهتدائه لوجه اليه فاما قوله وما فى بعض الشروح من تفسير الكلى بالماهية من حيث هى فهو اشارة الى ما فى سيد الشروح شرح المحقق المحلى حيث قال عقب قول المصنف ولا كلى ما نصه أى ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى أى من غير نظر الى الافراد نحو الرجل خير من المرأة وأما قوله غلط فاحش لان الماهية من حيث هى لا توصف بالكلية والجزئية فهو الغلط الفاحش الذى لا منشأ له مع اعتياد التهور واهمال حسن التفكر الا التباس مراد أهل الاصول لا سيما مع عدم أنسه به وقلة بضاعته فيه بما اعتقده من اصطلاح غيرهم وقد تكرر من الائمة التنبيه على انه كثيرا ما يقع الغلط من خلط أحد الاصطلاحين بالآخر وعدم التمييز بينهما وذلك لان مراد أهل الاصول بكون مدلول العام كلية كون القضية التى يقع العام موضوعها كلية موجبة أو سالبة ولهذا قال العلامة الشمس الاصفهانى فى شرح المحصول وأما الكلية فى الخبر ايجابا أو سلبا فهو أن يكون الحكم على كل فرد فرد من افراد المحكوم عليه ويشملها الحكم شمولا استغراقيا كقولنا كل بيع الذمة فهو صحيح فالمحكوم

(ولا كلى) أى ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى أى من غير نظر الى الافراد

عليه كل فرد من افراد كلى واحد من الافراد الشخصية باصطلاح المنطقيين وهذه موجبة كلية وأنت تفهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئيتين اه وظاهر عبارة المنطقيين ان الحكم فى الكلية على نفس الافراد ابتداء وهو ظاهر قول المصنف أى محكوم فيه على كل فرد الخ وصريح كلام الاصفهانى فى شرح المحصول فانه أطنب فى تاييده ورد ما سواه وعليه يظهر اشكال القرافى وجوابه بما ذكره المصنف من كون الدلالة على الافراد مطابقية أو بما أشار اليه الكمال ابن الهمام من انها تضمنية بخلافه على التحقيق الآتى فانه لا يظهر واحد من الجوابين كالاشكال ولكن حقق المولى الدوانى فى حواشى التهذيب ان الحكم فى الكلية على الماهية لكن على وجه بحيث يسرى الى الافراد حيث قال ما نصه قوله والأى وان لم يكن على نفس الطبيعة بل على الافراد فمحصورة واعلم أن التحقيق ان الحكم على نفس الطبيعة الا انها فى الطبيعية أخذت من حيث انها شئ واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى الى افرادها كالنوعية فيما مر ولذلك لا يصلح الحكم عليها التخصيص والتعميم بل هى شخصية كما يشعر به كلام الشيخ فى كتبه وفى المهملة أخذت من حيث هى بلا زيادة شرط فيصدق الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص والتعميم وفى المحصورات أخذت من حيث انها تصلح للانطباق على الجزئيات لا على ان يكون هذا الوصف قيدا له بل على نوع يصلح للانطباق فلا جرم ذلك الحكم يتعدى على الاشخاص اما على جميعها وهو الكلية أو على بعضها وهو الجزئية وليس الحكم فى المهملة والمحصورات على الفرد أصلا الا بالعرض بمعنى ان الحكم وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد وينطبق عليه كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة ليس الا الامر الحاصل فى النفس والطبيعة دون الافراد حاصلة بالوجه الكلى وما يقال من أن الافراد حاصلة بالوجه الكلى معناه أن الامر الكلى حاصل فى النفس على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بانه ليس فى النفس الا أمر واحد وهو ذلك الوجه الا أنه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الافراد ولذلك يتعدى منه الحكم عليها بمعنى انه اذا لوحظ تلك الافراد وجد ذلك الامر منطبقا عليها فيعرف حينئذ أحكامها بالفعل اذا تمهد ذلك فيمكن توجيه كلام المصنف بان مراده بقوله وان كان نفس الماهية ان يكون الحكم لا يتعدى منه الى الافراد وبقوله والا ما يتعدى منه اليها وان كان ظاهر كلامه منحرفا عن هذا التحقيق اه كلامه بحروفه ثم لما تكلم على قول التهذيب فان بين كمية افراده كلا أو بعضا فمحصورة الخ قال لا يقال قد تقرر ان الحكم بالذات ليس على الافراد فكيف يبين فيها كمية الافراد لانا نقول الذى يبين حقيقة هو مصاحبة الحكم للطبيعة فى جميع موارد الحقيقة أو فى بعضها وتلك الموارد الافراد بعينها فنسب التبيين اليها بالعرض كما أشرنا اليه آنفا من أنها محكوم عليها بالعرض اه ويقرب مما حققه كلام أهل المعانى حيث حكموا بان لام الاستغراق من فروع لام الحقيقة وبان المراد بمدخولها هو الحقيقة فى ضمن جميع الافراد فقضية ذلك كون الحكم على نفس الحقيقة لكن باعتبار وجودها فى ضمن جميع افرادها ويمكن أن يؤول قول المصنف أى محكوم فيه على كل فرد وقول الشارح عنه الآتى فى أول بحث التخصيص ان مسمى العام

واحد وهو كل الافراد على ذلك التحقيق على نحو ما أول به عبارة التهذيب بان يراد أنه محكوم
فيه بالعرض على كل فرد وان مسماه بالعرض كل الافراد واذا علمت أن مراد الاصوليين بيان
كلية القضية وعلمت ما فى المراد بالحكم فيها من كونه على نفس الافراد ابتداء أو على الماهية
لكن بوجه يسرى الى الافراد وان ذلك هو التحقيق علمت أنه يتعين أن يريد الاصوليون
بالكلى المنفى فى قولهم ولا كلى ما قاله الشارح المحقق وهو الماهية من حيث هى مع قطع
النظر عن الافراد اذ لا معنى لنفيهم الكلى بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد اما أولا فلما علمت
من أن ذلك هو التحقيق فى الكلية فلا وجه لنفيه مع اثبات خلافه على انه نفسه يجوز أن
يكون مرادهم كما أشرنا اليه وأما ثانيا فلانه مع ما هو ظاهر عبارتهم واحد وهو كون
الحكم على الافراد غاية ما فى الباب أنه على ما هو الظاهر يكون على الافراد بلا واسطة وعلى
التحقيق يكون بواسطة ومثل هذا التفاوت مما لا يحتفل به الاصوليون ولا يتعلق لهم غرض
بمثله ولا ينبغى أن يعد خلافا ولهذا سماه المولى الدوانى تحقيقا ولم يجعله خلافا بل كلام علامة
متأخريهم المدقق العضد وأقره مولاهم السعد وغيره كالمصرح بالغائه وعدم الالتفات اليه
وموافقته ذلك التحقيق لما سيأتى فى أول بحث التخصيص من أن قضية كلامه أن مسمى
العام الماهية لا الافراد اذ من لازم ذلك كون المحكوم عليه الماهية لكن بوجه يسرى الى
الافراد لا نفس الافراد ابتداء والا كان اللفظ مجازا وهو قطعا لا يقول به ويقرب منه كلام
القرافى حيث أطنب فى أن مسمى العام القدر المشترك بين الافراد مع قيد تتبعه بحكمه فى
جميع موارده وان أطنب الشمس الاصفهانى فى رده وتصويب ما لخصه ما هو ظاهر عبارة
المصنف وأما ثانيا فلان الكلى بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد لا يصح تعليل نفيه بان النظر فى
العام الى الافراد اذ الكلى بهذا المعنى منظور فيه قطعا الى الافراد مع أنهم عللوا بذلك كما فى
عبارة الشارح المحقق لا يقال لا يصح أن يريدوا بالكلى هنا الماهية من حيث هى مع قطع النظر
عن الافراد لان الماهية من الحيثية المذكورة لا توصف بالكلية والجزئية لانا نقول هذا ممنوع
قطعا بل هو غلط ظاهرا اما أولا فللقطع بان تخصيص اسم الكلى بالماهية باعتبار الافراد على
تقدير ثبوته غاية أمره ان يكون اصطلاحا لقوم كأهل المنطق وبانه لا مانع من اطلاق غيرهم
كأهل الاصول هذا الاسم على الماهية من حيث هى باصطلاح آخر أو تجوز والحاصل أن عدم
الصحة يتوقف على اتفاق سائر الاصطلاحات على ذلك التخصيص وعلى امتناع التجوز ودون
ذلك خرط القتاد وشيب الغراب واما ثانيا فلثبوت اطلاق الكلى فى نفس كلام أهل المنطق
على موضوع الطبيعية مع أن الحكم فيها يكون على الطبيعة من حيث هى هى ومن ذلك
قوله فى شرح المطالع ما نصه فالاولى ان تربع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا
حقيقيا فهى المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهى المحصورة أو المهملة
والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام
نوع أو لم يقيد به كقولنا الانسان نوع الى ان قال وكيفما كان فالقضية طبيعية فان الحكم
فى أحد القسمين على طبيعة الكلى المقيد وفى الآخر على طبيعة الكلى المطلق اه فانظر كيف
جعل من اقسام الكلى فى قوله وان كان كليا ما اذا كان الحكم على الطبيعة بلا قيد حيث قال

والا

والا يكون الحكم على نفس الطبيعة مع قوله أولم يقيد به وقوله وفى الآخر على طبيعة الكلى
المطلق وبالجملة فالشارح المحقق لامامته فى الفن واتقانه مقاصد الائمة وقف على مقصودهم
هنا فحمل الكلى على ما يوافقه ولم يبال بمخالفة اصطلاح المنطق لو فرضت مخالفته اذ لا يجوز
الاخلال بالمقصود لاجل المحافظة على الاصطلاح خصوصا مع كونه لغير أهل ذلك الفن
والا فقد تبين ان لا مخالفة والسكوراني لما لم يقف على مقصود الائمة لقلة معرفته بالفن ومقاصد
أهله خصوصا مع ما ابتلى به مع المصنف والشارح من بلية العصبية اغتر بالتشبث بذلك
الاصطلاح ح فساد ذلك التشبث كما تبين فوقع فى هذا الاعتراض الباطل الذى لا يخفى بطلانه
على فاضل وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وأما قوله وكذا ما قيل ان هذا الذى ذكره المصنف
انما يستقيم فى الاثبات لا النفى اذ فى النفى لا يرتفع الحكم عن كل فرد الخ فكأنه اشارة الى
قول الزركشى ما نصه تنبيه ما قالوه من أن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد
هو فى الاثبات فان كان فى النفى فلا يرتفع الحكم عن كل فرد وفرق بين عموم السلب وسلب
العموم اهـ وهو استدراك على قول المصنف كغيره أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا
أو سلبا ووجه ذلك أن قضية اطلاق هذا الكلام من المصنف وغيره أن العام فى النفى محكوم
فيه على كل فرد أى بسلب المحكوم به عن كل فرد لان السلب هو الحكم المقصود فى السالبة
ولا يخفى أن ذلك لا يتأتى فيما اذا أريد سلب العموم كما فى قولك ما كل حيوان ناطقا فان سلب
النطق الذى هو الحكم المقصود فيها لم يقصد الحكم به على كل فرد من افراد الحيوان اذ منها
الانسان وهو غير محكوم عليه بسلب النطق عنه فيتعين استثناء ذلك من قول المصنف أو سلبا
وهذا كلام صحيح لا غبار عليه عند من وفق لفهمه ورزق محبة اتباع الحق أينما كان وليس فى
هذا الكلام التباس عموم السلب بسلب العموم بل فيه التمييز بينهما فان معنى قوله فلا يرتفع
الحكم الخ انه لا يلزم ارتفاع المحكوم به عن كل فرد بل قد يرتفع كما فى عموم السلب وقد لا كما فى
سلب العموم واليه اشار بقوله وفرق الخ وغاية الامر أن الزركشى اطلق قوله فان كان فى النفى
الخ فيحمل على معنى أن ذلك لا يلزم الخ على ما يشعر به قوله وفرق الخ واذا علمت ذلك علمت ان
لا منشأ لهذا الاعتراض الا الاشتباه التام وعدم معرفة المقصود فى المقام

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وأما قوله فان الاول هو الذى يفيد نفى الحكم عن كل فرد دون الثانى فمما يقضى منه العجب
وكأنه توهم أن معنى كلام الزركشى ان الثانى يفيد أيضا نفى الحكم عن كل فرد وهو توهم عجيب
فان عبارته كما ترى لا تفيد ذلك فما أحقه فى ذلك بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وكان الواجب عليه حيث خفيت عليه مقاصد العلماء رد الامر لاهله واجتناب الاجتراء
والافتراء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فقد بان بما لا مزيد عليه صحة ما ذكره هذان
الشارحان الامامان وبطلان ما أورده عليهما وانه لا منشأ لما وقع فيه الا الاشتباه وعدم الانتباه
ولا حول ولا قوة الا بالله ثم لا يخفى على العارف الفاضل ما فى بقية كلامه من الفساد (قوله نحو
الرجل خير من المرأة) هذا تنظير للمنفى هنا أى ليس الحكم على الماهية كما انه فى نحو هذا المثال

نحو الرجل خير من المرأة
أى حقيقته أفضل من
حقيقتها وكثيرا ما يفضل
بعض افرادها بعض أفراده

لان النظر فى العام الى الافراد (ودلالته) أى العام (على أصل المعنى) من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعى) رضى الله عنه (وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية) لاحتماله التخصيص وان لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص فى العمومات

للماهية لان أل فيه للجنس لا للاستغراق (قوله لان النظر فى العام الى الافراد) راجع الى قوله ولا كلى (قوله ودلالته) أى العام على أصل المعنى من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع قطعية فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب المراد الواحد لا بخصوصه والثلاثة أى بخصوصها وكذا الاثنان اه (وأقول) ان أراد بقوله لا بخصوصه ان الواحد غير معين فالثلاثة والاثنان كذلك أو انه لا يتقيد أصل المعنى بقيد الوحدة فليس بصحيح وقوله أى بخصوصها الخ ان أراد انها غير معينة فالواحد كذلك أو اعتبار قيد الثلاثية والاثنية فالواحد كذلك فليتأمل * والثانى أن شيخ الاسلام اعترض قوله فيما هو غير جمع بأنه شامل للمثنى مع ان أصل المعنى فيه اثنان لا واحد اه وقد يجاب بانه أراد بغير الجمع المفرد فقط لان المصنف لم يتعرض للمثنى فى هذه المباحث لكن قد يقال كان الاولى حينئذ التعبير بالمفرد لصراحته فى المقصود مع الاختصار * والثالث أن ظاهر العبارة انه لا فرق فى كون أصل المعنى فيما هو جمع ما ذكر بين جمعى القلة والكثرة لكن ينبغى بناء ذلك على ان الخلاف الآتى فى أن أصل الجمع ثلاثة أو اثنان هل هو جار فى جمع الكثرة أيضا أولا وسيأتى نقل الشارح عن المصنف ان الخلاف فى جمع القلة ولهذا أشار شيخ الاسلام هنا الى تقييد كون الاصل ثلاثة أو اثنين بجمع القلة أما جمع الكثرة فاصل المعنى فيه أحد عشر وسنذكر هناك عن الشمس الاصفهانى والمولى التفتازانى ان كون الاقل ثلاثة لا فرق فيه بين الجمعين مع الفرق بينهما من وجه آخر وقضية ذلك ان يكون ما هنا على اطلاقه فيحتمل أن الشارح هنا مال الى ذلك فاطلق العبارة وان نقل هناك التقييد عن المصنف * والرابع ان ما أشار اليه من الخلاف فى أن أصل معنى الجمع ثلاثة أو اثنان هل يجرى فى اسم الجمع ونحوه فيه نظر والذى ينبغى الجريان (قوله قطعية وهو عن الشافعى) قد يقال أى بعد انتفاء الاحتمالات العشرة المقررة فيما سبق اذ مع وجودها أو بعضها لا يثبت القطع بل مجرد الظن وقد يجاب بان العام بالنسبة لاصل المعنى كالخاص بالنسبة لمعناه وقضية كلامهم انه قطعى بالنسبة اليه بالمعنى المراد بالقطعى هنا (قوله وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية لاحتماله التخصيص الخ) قال فى التلويح تقريرا لجواب صدر الشريعة عن تمسك القائلين بانها ظنية وتقريره أنه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعى مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال التخصيص أصلا كما يؤكد الخاص فى مثل جاءنى زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله أو كتابه وان أريد أنه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو فى غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتى وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول او متراخ ولا شك فى شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراخى فله أن يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان أكثر

(وعن الحنفية قطعية)

العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد ويصير دليلا على
احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا فى العام سواء ظهر له مخصص أولا والمصنف
توهم أن مراد الخصم ان التخصيص شائع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجميع ما بقى بعد
التخصيص كما هو المذهب فى العام الذى خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم أن التخصيص
الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد أن التخصيص أى القصر على
البعض شائع كثير فى العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية فى كل عام فيصير ظنيا
فى الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا الخ اه وفى حواشيه الخسروية
تكلفات فى دفعه لا يخفى على المتامل المنصف وجه دفعها ومن ذلك قوله ان أردت بالتخصيص
الذى يحتمله العام مطلق التخصيص أى قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل
أو بمستقل موصول أو متراخ سلمنا انه شائع فيه لكن لا نسلم انه يورث الشبهة فى تناول العام
الذى لم يظهر له مخصص لجميع الافراد غاية ما فى الباب أن يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة
احتمالات المجاز وقد تقرر انه لا عبرة بها الخ اه فان هذا المنع الذى أورده بقوله لكن لا نسلم
الخ مكابرة ظاهرة عند من الهم رشده فلا يلتفت اليه وكيف لا يكون غلبة وقوع التخصيص
حتى ان الخالص منه أقل قليل بل حتى قيل ما من عام الا وخص الا قوله تعالى والله بكل شئ عليم
دليلا على احتمال المجهول الحال للتخصيص وليس هذا كاحتمال المجاز فانه كثر استعمال
العمومات مع اعتقاد التخصيص من غير بيان مع العلم بعدم حصول المخصص للسامع
ولا كذلك المجاز فتامل بانصاف ومن ذلك قوله فالعام اذا خص فى الواقع ولم ينقل الينا ذلك
المخصص يكون أقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع به وانما يصح ان كثر هذا وشاع
وليس فليس فليتامل انتهى ولا يخفى على العارف المنصف ما فيه فان الخصم لم يرتكب هذا
الالحاق وانما لمدعاه ما لا يسع المنصف مخالفته من ان كثرة التخصيص وشيوعه ووقوعه فى
الواقع من غير بيان ولو فى الجملة يورث شبهة فى المجهول الحال ويدل على الاحتمال فيه ويؤيده
ان من قواعد الائمة ان الفرد النادر يلحق بالاعم الاغلب وهذه القاعدة عول عليها الفقهاء
فى احكام الدين فى مواضع وكذا غيرهم كالنحاة ولذا اختلفوا فى صرف رحمن فمن منعه عول
على هذه القاعدة لان الغالب فى فعلان ان يكون مؤنثه على فعلى لا على فعلانة فاذا الحقوا
الفرد النادر بالاعم الاغلب فى حكمه حتى فى أحكام الدين فكيف لا يورث الاعمية والاغلبية
شبهة فى المفرد المجهول الحال من ذلك الجنس تدل على احتماله ذلك الحكم على ان وقوع
التخصيص فى الواقع من غير بيان وان كان أقل قليل يكفى فى انه يورث شبهة فى المجهول ويدل على
الاحتمال فيه لان ما ثبت للشئ يجرى احتمال ثبوته لنظيره لان شان المتناظرات التشارك فى
الاحكام بل كثر ذلك فيها كما لا يخفى فليتأمل وانما خص فى الاولى الشافعى بالنقل عنه دون
الشافعية لانه الاصل المصرح بذلك ومن الواجب على أصحابه متابعته فلا حاجة الى التصريح
بهم وفى الثانية الشافعية كانه لانهم المصرحون بذلك على قواعد امامهم ويحتمل انه أراد بهم
الشافعى وأصحابه ويكون وجه النقل عنهم فى الثانية دون الاولى تصريحهم بالثانية وفيه ما
فيه (قوله وعن الحنفية قطعية) قال شيخ الاسلام ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشئ عن

الدليل لاعدم الاحتمال مطلقا كما صرحوا به انتهى وهو كما قال كما علم مما تقدم عن التلويح لكن قد يقال ان أرادوا فى محل النزاع هنا بما ادعوه من انتفاء الاحتمال المذكور انتفاؤه فى نفس الامر فكيف يتأتى العلم بذلك واحل هناك دليلا يدل على الاحتمال لكن لم يطلعوا عليه أو فى الظاهر فقط فاى قطع يحصل مع ذلك (قوله لزوم معنى اللفظ له) أى مطلق اللفظ الاعم من العام قطعا الخ عبارة صدر الشريعة لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن الدليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فى الخاص انتهى ولقائل ان يقول هذا كله لا يفيد القطع لانه لا يلزم من جواز ارادة البعض بلا قرينة ارتفاع الامان عن اللغة والشرع لان ذلك الجواز لا ينافى الظن وهو كاف فى الوثوق والعمل ولا عبث فى جواز الارادة بلا قرينة اذ قد يتعلق بذلك مقصود من ابتلاء أو غيره وعدم اعتبار الاحتمال غير الناشئ عن الدليل ان كان مطلقا فهو ممنوع أو بالنسبة لوجوب العمل فسلم ولا يفيد القطع على ان انتفاء دليل الاحتمال فى الواقع غير قطعى كما تقدم فكيف يحصل القطع مع ذلك وعلى ان ما ادعاه من قطعية لزوم المعنى للفظ ممنوع كما نقله شيخ الاسلام عن جواب الشافعية وعلى انه قد تبين فيما سبق أن هنا احتمالا ناشئا عن الدليل كما تقدم فى كلام التلويح وما يتعلق به (قوله فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس) أى يمتنع التخصيص بما ذكر للكتاب والسنة المتواترة كما فى كتب الحنفية وقد يقال قضية قطعية دلالة العام عندهم امتناع تخصيص الآحاد أيضا عندهم بما ذكر لان دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضا الا ان يدفع بانه لا ينافى حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن فليحرر من كتبهم (قوله كانت دلالته) أى على كل فرد بخصوصه قطعية اتفاقا قال شيخنا الشهاب فيه بحث اذ يقال الدال على العموم هو الدليل القائم انتهى أى والكلام فى دلالة العام فى نفسه وقد يقال بل الكلام فى دلالة العام فى الجملة فليتأمل (قوله وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع) فيه أمران * الاول انه لا يخفى ان ذلك لا يقتضى تكرر الحكم حتى يقتضى العموم فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر الجلد لكل شخص بتكرر الزنا منه مثلا لان ذلك من قبيل تكرر المأمور به وهو غير لازم الا بدليل على الصحيح كما تقدم فى قوله مسئلة الامر لطلب الماهية لا لتكرار ولا لمرة والمرة ضرورية الخ فاللازم مما هنا ليس الا وجوب الجلد لكل شخص وجد منه الزنا على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان واما تكرر الجلد ولو بتكرر الزنا فمسئلة أخرى لا يستلزمها ما هنا ولا يتوقف عليها والثانى انه ينبغى ان لا يتقيد هذا الحكم بالاشخاص بل كان ينبغى التعبير بالافراد كافراد الضرب اذا وقع عاما نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام ولعله أراد بالاشخاص ما يشمل ذلك وقد يقال الجزئيات الحقيقية ولو معانى أشخاص فلا اشكال (قوله لانه لاغنى للاشخاص عنها) قال شيخنا الشهاب هذا دليل استلزام الاشخاص للاحوال وهذا لا يدل على استلزام العموم للعموم اذ هو بحث آخر انتهى (واقول) هذا اشكال صحيح واقتصاره فيه على الاحوال ينبغى ان يكون على سبيل التمثيل لا يقال لا وجه للاشكال اذ ليس المراد بعموم الاحوال ثبوت الحكم لكل شخص متكررا بتكرر الاحوال بل ثبوت الحكم له من غير اعتبار

حال

لزوم معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه من تخصيص فى العام أو تجوز فى الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس على هذا دون الاول وان قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل فى والله بكل شئ عليم لله ما فى السموات وما فى الارض كانت دلالته قطعية اتفاقا (وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع) لانها لاغنى للاشخاص عنها فقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أى على اى حال كان وفى أى زمان ومكان وخص منه المحصن فيرجم وقوله

ولا تقربوا الزنا أي لا يقربه كل منكم على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وقوله فاقتلوا المشركين اي كل مشرك على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة (وعليه) أي على الاستلزام (الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازي وقال القرافي وغيره العام في الاشخاص مطلق في المذكورات لانتفاء صيغة العموم فيها فما خص به العام على الاول مبين للمراد بما أطلق فيه على هذا (مسئلة) في صيغ العموم (كل) وقد تقدمت (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آت وآتية لك (وأي وما) اي الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان وتقدمتا وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك (ومتى) للزمان استفهامية أو شرطية نحو متى تجيئني متى جئتني أكرمتك (واين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتيك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت (ونحوها) كجمع الذي والتي وكن الاستفهامية والشرطية والموصولة وتقدمت وجميع نحو جميع القوم جاؤا ونظر المصنف فيها بانها انما تضاف الى معرفة فالعموم من المضاف إليه ولذلك شطب عليها بعد ان كتبها عقب كل هنا وقوله كالاستوي ان أبا ومن الموصولتين لا يعمان

حال بعينه بل أي حال اتفق كان الحكم ثابتا معه مثلا قوله تعالى اقتلوا المشركين معناه الامر بقتل كل مشرك في أي حال كان عليه لا في كل حال وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة معناه الامر بجلد كل زان وزانية في أي حال كانا عليه لا في كل حال لان تكرر الحكم مسئلة أخرى لا تثبت الا بدليل كما تقدم وحينئذ فوجه الاستدلال ان الاحوال لما كانت لازمة للاشخاص وجب اعتبار أي فرد اتفق منها لان اعتبار بعض منها بعينه دون بعض آخر ترجيح من غير مرجح لانا نقول هذا انما يصح لو اعتبر الخصم بعضا منها بعينه وليس كذلك كما سيظهر قريبا (قوله أي لا يقربه كل منكم) هو من قبيل عموم السلب لا رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب العموم فان مثل هذه العبارة تصلح لكل منهما والمقام صريح في ارادة الاول فلا اشكال (قوله وقال القرافي وغيره العام في الاشخاص مطلق في المذكورات) أقول قد يستشكل الفرق بين القولين اذ القائل بالعموم لا يقول بتكرر الحكم بتكرر المذكورات حتى يتكرر جلد الزاني مرة واحدة بتكرر احواله أو ازمانه أو بقاعه لان تكرر الحكم مسئلة أخرى لا تثبت الا بدليل كما تقدم أن الصحيح أن الامر المطلق الماهية لا لتكرار وان علق بشرط أو صفة وانما يقول بثبوت الحكم مع أي فرد اتفق من المذكورات وهكذا القائل بالاطلاق لان المطلق يحصل الخروج عن عهدة العمل به بصورة من غير اعتبار صورة بعينها ويمكن ان يجاب بظهور الفرق بين القولين فيما اذا ورد الحكم معلقا ببعض افراد المذكورات فعلى القول بالعموم لا يكون ذلك مخصصا لما سيأتي ان ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصصه وعلى القول بالاطلاق يكون ذلك مقيدا لما سيأتي من حمل المطلق على المقيد على التفصيل الآتي واياك ان تتوهم ان هذا الفرق هو معنى قول الشارح فما خص به العام على الاول مبين للمراد بما أطلق فيه على هذا فان ذلك خطأ لا يخفى ويمكن أيضا ان يقال يظهر الفرق بين القولين في النهي بصيغة العموم فعلى العموم يلزم كل فرد الانكفاف في كل حال وزمان ومكان وعلى الاطلاق يكفي في الخروج عن العهدة الانكفاف في بعض الاحوال والازمنة والامكنة وفيه نظر لان ذلك ينافي ما تقدم من ان قضية النهي الدوام فليتامل (قوله فما خص به العام على الاول) أي خص به العام من حيث المذكورات من الاحوال والازمان والبقاع (قوله والذي والتي) قال شيخنا الشهاب لهما استعمالان ان يقعا على شخص معهود وهو الذي تكلم عليه النحويون وان يقعا على من يصلح أي كل من يصلح وهو المراد هنا انتهى (واقول) قضيته انه لا خلاف بين الفريقين في اثبات كل من المعنيين ويخالفه تضعيف القول بالاشتراك الآتي فاهل الاصوليين قام عندهم دليل العموم فقط فرجحوه والنحويين قام عندهم دليل الخصوص فقالوا به (قوله واين وحيثما للمكان) قال شيخنا الشهاب هذا يقتضي مكانية حيثما في قوله

حيثما تستقم يقدر لك الله نجاحا في غابر الازمان

وفيه نظر انتهى وقول جوابه اما بانهم أرادوا بالمكان ما يشمل الاعتبار أي وقد تعد الاحوال أمكنة واما بانها استعملت في نحو هذا المثال في غير المكان تجوزا (قوله ولذلك شطب عليها) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول اذا شطب عليها لهذا النظر فكيف يدرجها الشارح تحت قول المصنف ونحوها فان نظر المصنف هو الحقيق بالنظر اذ لا يلزم من افادة المضاف اليه العموم عدم افادة هذا المضاف التنصيص على العموم لكونه

من ألفاظ التأكيد انتهى (وأقول) اما الاول فيمكن ان يجاب عنه بانه أشار بادراجها تحت قول المصنف ونحوها الى رد نظره المذكور فان قلت أمكن النظر والشطب يدلان على عدم ارادتها بقوله ونحوها فكيف يسوغ ادراجها فيه قلت أما اولا فدلالتهما على ماذكر غير قطعية بل ولا ظنية بل غايتهما الدلالة على توقفه فيها ويجوز ان يكون اثر التوقف كراهة التصريح بها دون ادخالها تحت العموم وأما ثانيا فلا أثر لعدم ارادته مع صلاحية العبارة وظهور الدليل لانه حالئذ للفن فهما صلحت العبارة له واستقام الدليل عليه صح حمل العبارة عليه من غير التفات لارادته خلاف ذلك ولا يخفى ان هذا كله انما يحتاج اليه ان نجر جميع عطفا على أمثلة الحروف فان رفع كنحوها عطفا على كل فلا اشكال بوجه وأما الثاني أعنى التنظير فى نظر المصنف فهو صحيح ولك ان توجه التنظير أيضا بان المعرفة التى تضاف اليها لا يجب ان تكون من الفاظ العموم كما فى قولك بجميع العشرة عندى فان الظاهر الذى لا محيص عنه صحة هذا التركيب وعموم جميع فيه لصدق تعريف العام عليها ولا يضر فى ذلك دلالة المضاف اليه على الحصر لان الظاهر ان عدم الحصر انما يعتبر فى لفظ العموم وهو هنا المضاف دون المضاف اليه (قوله أى بالذى قام) قال شيخنا الشهاب راجع الى المثالين قبله ثم لك ان تقول لم لا يجوز ان تكون أى فى هذا المثال للعموم فى افراد من أضيفت اليه انتهى (وأقول) لما قيد أى بهذه الصلة المخصوصة بواحد فى الواقع اذ الفرض ان القائم واحد فقط لم يتصور هنا عموم وفيه نظر لان العموم لا ينظر فيه للواقع والصلة شاملة لكل شخص اتصف بها وايضا فقد يمنع اختصاصها بواحد فى الواقع وذكر المرور لا يقتضى ذلك فيجوز ان يكون المرور قد وقع بكل من اتصف بها (قوله للعموم) أى فقط خبر كل وما عطف عليه وقوله حقيقة حال من الضمير فى الخبر المنتقل اليه من متعلقه المحذوف أى حال كون كل وما عطف عليه حقيقة فى العموم أى مستعملة فيه بوضع أول (قوله وقيل للخصوص) أى فقط حقيقة فيه امور * الاول انه فى غاية البعد فى كل ونحوها كما لا يخفى * والثانى ان تضعيف هذا القول وما بعده صريح فى مخالفة النحويين فى الموصولات حيث جعلوها للخصوص فانهم عدوها من المعارف الا ان يقال كونها من المعارف لا ينافى العموم بان يكون الموضوع له الحقيقة الكلية المعينة المعهودة فى ضمن كل فرد وان خالف ظاهر كلام المصنف السابق فى ان دلالة العام كلية الا ان الظاهر ان ذلك لا يطابق مرادهم ولا يطرد فى جميع أمثلتهم * والثالث ان ذكر هذا الخلاف قبل ذكر المعرف باللام أو الاضافة يشعر بعدم جريانه فيه وقد يستفاد من ذلك انهما لو استعملا فى معين معهود كان الاستعمال حقيقيا عندهم لا مجازيا وهو قريب بل هو الظاهر فليتأمل (قوله والعموم) أى استعمال الامثلة السابقة ونحوها فيه مجاز وهذا جواب سؤال وتقريره ظاهر (قوله والجمع المعرف باللام) أقول فيه أمران * الاول انه ينبغى ان اسم الجمع كالجمع أو أراد بالجمع ما يشمله ومما يدل على ان حكمهما واحد قول التلويح بعد كلام قرره فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الافراد قلت أو كثرت واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لطاق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعى فكيف يكون باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله

مثل مررت بايهم قام ومررت بمن قام أى بالذى قام صحيح فى هذا التمثيل ونحوه مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقا (للعموم حقيقة) لتبادره الى الذهن (وقيل للخصوص) حقيقة أى للواحد فى غير الجمع والثلاثة او الاثنين فى الجمع لانه المتيقن والعموم مجاز (وقيل مشتركة) بين العموم والخصوص لانه استعمل لكل منهما والاصل فى الاستعمال الحقيقة (وقيل بالوقف) أى لا ندرى أهى حقيقة فى العموم أم فى الخصوص أم فيهما (والجمع المعرف باللام) نحو قد أفلح المؤمنون (أو الاضافة) نحو يوصيكم الله فى أولادكم (للعموم

على كل جمع أو كل فرد وانه للافراد الحقيقية خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان صدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى و ينبغي ان يكون اسم الجنس الجمعي أيضا كالجمع * والثاني ان المصنف تعرض هنا للجمع وفيما يأتي للمفرد وسكت عن المثنى وفي شرح المحصول للقرافي انه كالجمع وجعله واردا على الامام وهذا قد يؤخذ منه الاختلاف في ان افراده آحادا ومثنيات وقد يستشكل الاول بانه لا فائدة في التعبير بصيغة التثنية لحصول المقصود بالتعبير بصيغة المفرد أو الجمع بل يستشكل الاول بالنسبة للجمع أيضا اذ يغني عنه المفرد الذي هو الاصل الا ان يجاب بان الفائدة التوسعة في التعبير ونحو الاختلاف في جواز التخصيص الى واحد (قوله مالم يتحقق عهد) فيه امور * الاول ان ظاهره بل صريحه رجوعه لكل من المعرف باللام والمعرف بالاضافة ولا اشكال فيما يستفاد منه حينئذ من ان الاضافة تكون للعهد تارة والعموم أخرى فقد صرح غير واحد من المحققين بانقسام الاضافة انقسام اللام * والثاني ان هذا الكلام مصرح بأن الجمع المعرف باللام عند الاطلاق للعموم وان ذلك هو الاصل فيه وكذا المفرد الآتي فمن ذكر خلاف ذلك فهو مخالف فيما هنا * والثالث ان هذا القيد ينبغي اعتباره أيضا في الموصولات فانها قد تكون للعهد كما هو مصرح به فلا يتجه الا التسوية فيه بينها وبين غيرها * والرابع انه قد يقال لا حاجة لهذا التقييد لان الكلام في المعنى الوضعي للجمع المعرف وهو العموم ولا يخفى انه ثابت مع تحقق العهد غاية الامر انه انصرف عن معناه الوضعي لقرينة العهد غير ان ذلك لا يمنع ثبوت ذلك المعنى له ويمكن ان يجاب بوجوه منها انه انما قيد به ليظهر الاختلاف واستدلال الاول بالتبادر ومنع المقابل لذلك اذ مع تحقق العهد لا يظهر ذلك اذ التبادر حينئذ بسبب العهد والثاني انه موضوع مع العهد للمعهود فيكون عند الاطلاق موضوعا للعموم ومع العهد للمعهود حتى يكون استعماله فيه حقيقيا كما هو المتبادر من قوة كلامهم والثالث انه لما احتمل ان يكون موضوعا عند العهد للمعهود احتاط بالتقييد والخامس انه قد ينظر في اعتبار تحقق العهد بل يكفي ظنه بقرينة ظنية والسادس انه هلا زاد أو تقوم قرينة على ارادة الجنس فليتامل (قوله فهو عنده للجنس) قال شيخنا الشهاب ترك الفاء أولى لان ما بعدها ليس متفرعا على ما قبلها ولا لازما له لاحتمال ان يكون أبو هاشم قائلا بان الجمع مع اللام كهو قبلها وكان الشارح اقتصر على ما ذكره لانه المنقول عنه وبالجملة فالتعبير بالواو أولى من الفاء كما لا يخفى انتهى (وأقول) أما أولا فيجوز ان تكون الفاء لتعليل الحكم بمخالفة ابي هاشم في العموم أي نخالف في اثبات العموم أبا هاشم خلافا وأما ثانيا فانه ينفي الاحتمال المذكور انه يلزم عليه الغاء معنى اللام ولا سبيل اليه ومعناها اما الاستغراق أو العهد واما الجنس وقد انتفى الاولان أما الاول فلنفي أبي هاشم العموم وأما الثاني فلتقييد المصنف بقوله مالم يتحقق عهد فتعين الثالث وهو الجنس وأما العهد الذهني باصطلاح المعاني فالظاهر ان الاصوليين لا يقولون به وان سلم فان تحقق معه العموم عندهم فهو منفي عند أبي هاشم والا خرج بقوله مالم يتحقق عهد وحينئذ فتفرع ما بعد الفاء على ما قبلها واندفاع أولوية ترك الفاء في غاية الظهور (قوله في نفيه العموم عنه اذا احتمل معهود) قد يقال المفهوم من هذا عدم مجامعة العموم عنده لاحتمال المعهود وهذا ينافي التردد بين

مالم يتحقق عهد) لتبادره الى الذهن (خلافا لابي هاشم) في نفيه العموم عنه (مطلقا) فهو عنده للجنس الصادق ببعض الافراد كما في تزوجت النساء وملكت العبيد لانه المتيقن مالم تقم قرينة على العموم كما في الآيتين (و) خلافا (لامام الحرمين) في نفيه العموم عنه (اذا احتمل معهود) فهو عنده باحتمال العهد

قوله والخامس كذا بخطه

العموم والعهد عند ذلك الاحتمال فيشكل كل من الحكم والتفريع فى قوله فهو عنده الخ
ويجاب بان المنافى للتردد المذكور تحقق المعهود لا احتماله وان المعنى خلافه فى نفيه الجزم
بالعموم أو الحمل على العموم وبان من لازم احتمال المعهود احتمال العموم والا كان المعهود
مجزوما به لا محتملا وحينئذ فلا اشكال فى واحد من الحكم والتفريع فليتامل (قوله متردد
بينه وبين العموم) الظاهر ان وجه ذلك اشتراكهما بينهما حينئذ (قوله أما اذا تحقق عهد صرف
اليه جزما) هل هو حينئذ حقيقة فى المعهود فيه نظر وكذا يقال فيما اذا قامت قرينة على ارادة
الجنس والسابق الى الفهم انه حينئذ حقيقة فيهما وكلام أهل المعانى كالصريح فيهما وقد
يستشكل ذلك بانه على هذا يكون مشتركا وحكم المشترك التردد بين معانيه وانه لا يحمل
على معين منها الا بقرينة وهنا قد حمل على العموم من غير قرينة الا ان يجوز مثل ذلك فى بعض
المشتركات (قوله وعلى العموم قيل افراده جموع والاكثر آحاد فى الاثبات وغيره) أقول فيه امور
* الاول ان قول المصنف السابق أى محكوم فيه على كل فرد قد يوافق ما ذكره الاكثر بناء على ان
المتبادر من الفرد الواحد مطلقا والثانى ان الجموع التى هى الافراد على القول الاول هل المراد
بها أقل مراتب الجمع فقط حتى ان الحكم يتعلق بكل ثلاثة آحادا وأعم وان لزم التكرار فى
الحكم فتكون الاربعة مثلا محكوما عليها بخصوصها والثلاثة منها محكوما عليها أيضا
بخصوصها فيه نظر واعل الاوجه الاول * والثالث انه هل يجرى هذا الخلاف فى اسم الجمع ونحوه
فيه نظر وقضية كلام التلويح السابق فى قول المصنف ومدلوله أى العام كلية عدم الجريان
فى البعض وان الحكم فيه على مجموع الافراد لا على كل فرد ولا على كل جمع * والرابع انه قد
فرض هذا الخلاف الذى ذكره فى المعرف بال أو الاضافة كما هو قضية سياقه وسكت عن الجمع
المنكر فى سياق النفى وأشار فى المطول الى انه كذلك ووجهه السيد خلافا لصاحب التلخيص
وذلك انه قال فى التلخيص واستغراق المفرد أشمل أى فى النفى بدليل صحة لا رجال فى الدار اذا
كان فيها رجل أو رجلان دون لا رجل أى فالمفرد يتناول الآحاد والمثنى يتناول كل اثنين
ولا يتناول الواحد والجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا يتناول الواحد ولا الاثنين كما قرر بذلك
كلامه فى المطول ثم قال ولقائل ان يقول لو سلم كون استغراق المفرد أشمل فى النكرة المنفية
فلا نسلم ذلك فى المعرف باللام وبسط ما لخصه الشارح هنا قال السيد أشار الى عدم الفرق بين
استغراق المفرد والجمع فى صورة النفى أيضا حيث قال لو سلم وتوجيهه ان يقال كما ان رجل فى
قولك ليس رجل فى الدار يدل على الجنس والوحدة المطلقة فربما يقصد بنفيه نفى الجنس المتصف
بتلك الوحدة فيكون عاما ظاهرا فى استغراقه وربما يقصد نفى الوحدة المقابلة للتعدد فلا يكون
من العموم فى شئ كذلك رجال فى لا رجال يدل على الجنس والجمعية فربما يقصد بنفيه نفى
الجنس مطلقا كان الجمعية قد بطلت على قياس المعرف باللام فلا يكون حينئذ فرق بينه وبين
لا رجل وربما يقصد به نفى القيد الذى هو الجمعية ويكون الجنس ثابتا على صفة الوحدة أو
الاثنينية فلا يكون من العموم فى شئ وأما لا رجل فهو نص فى الاستغراق اللازم من نفى الجنس
لا يحتمل غيره اصلا ولا رجال اذا حمل على الاستغراق لم يكن بينه وبين لا رجل فرق فى ذلك وانما
الفرق بينهما ان لا رجل لا يحتمل معنى سوى الاستغراق ولا رجال يحتمله بان يقصد به نفى الجمعية

متردد بينه وبين العموم
أما اذا
حتى تقوم قرينة
تحقق عهد صرف اليه جزما
وعلى العموم قيل افراده
جموع والاكثر آحاد فى
الاثبات وغيره وعليه آئمة
التفسير فى استعمال القرآن
نحو والله يحب المحسنين أى
يحب كل محسن ان الله
لا يحب الكافرين أى كلا
منهم بان يعاقبهم ولا تطع
المكذبين أى كل واحد منهم

ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال الازيدا ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح الاان يكون منقطعا نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة اى مجموعهم والاول لا يقول قامت قرينة الآحاد فى الآيات المذكورة ونحوها (والمفرد المحلى) باللام (مثله) أى مثل الجمع المعرف بها فى انه للعموم مالم يتحقق عهد لتبادره الى الذهن نحو واحل الله البيع أى كل بيع وخص منه الفاسد كالربا (خلافا للامام) الرازى فى نفيه العموم عنه (مطلقا) فهو عنده للجنس الصادق ببعض الافراد كما فى لبست الثوب وشربت الماء لانه المتيقن مالم تقم قرينة على العموم كما فى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا (و) خلافا (لامام الحرمين والغزالى) فى نفيهما العموم عنه (اذا لم يكن واحده بالتاء) كالماء (زاد الغزالى أو تميز) واحده (بالوحدة) كالرجل اذ يقال رجل واحد فهو فى ذلك للجنس الصادق بالبعض نحو شربت الماء ورأيت الرجل مالم تقم قرينة على العموم نحو الدينار خير من الدرهم أى كل دينار خير من كل درهم وكان ينبغى ان يقول وتميز بالواو بدل أو فيكون قيدا فيما قبله فان الغزالى قسم ماليس واحده بالتاء الى ما تميز واحده بالوحدة فلا يعم والى مالا يتميز بها كالذهب فيعم كالمتميز واحده بالتاء كالتمر كما فى حديث الصحيحين الذهب بالذهب ربا الاهاء وهاء والبر بالبر ربا الاهاء وهاء والشعير بالشعير ربا الاهاء وهاء والتمر بالتمر ربا الاهاء وهاء وكان مراد امام الحرمين حيث لم يمثل الا بما تميز واحده بالوحدة ماذكره الغزالى أما اذا تحقق عهد صرف اليه جزما والمفرد المضاف الى معرفة للعموم على الصحيح كما قاله المصنف

مع ثبوت الجنس على صفة الوحدة أو الاثنينية كقولك لا رجال فى الدار بل فيها رجل أو رجلان انتهى المقصود نقله منه وفيه أيضا تصريح بان النكرة المجموعة المنفية ليست نصا فى عموم الآحاد وان كانت نصا فى عموم الجموع كما أفاده كلامه هذا وصرح به قبل فى شرح كلام المطول المبين به كلام التلخيص (قوله ويؤيده صحة استثناء الواحد) قال شيخنا الشهاب لم يقل ويدل عليه لاحتمال الانقطاع فى الاستثناء انتهى وقد يقال الاحتمال المخالف للظاهر لا يمنع الاستدلال فى الظنيات (قوله نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع الخ) فيه أمران * الاول انه يحتمل انه تقييد لمحل الخلاف فى كون الافراد آحادا أو جموعا ويحتمل انه تقييد لاصل عموم الجمع سواء قلنا ان افراده آحادا وقلنا انها جموع كذا ذكره الكمال (وأقول) ويحتمل أيضا انه تقييد لهما جميعا ويحتمل انه تقييد لقول الاكثر ان افراده آحاد وهذا أنسب بسياقه بدليل تاخيره جواب الاول عن استدلال الاكثر بقوله والاول يقول الخ عن هذا الاستدلال ولو كان الاستدراك عليهما كان الانسب تاخيره عن الجواب كما هو ظاهر لكن لا يخفى اشكال تخصيصه بقول الاكثر مع تاتيه على القول الاول أيضا * والثانى ان شيخنا الشهاب قال مانصه لا يخفى ان هذه القرينة صارفة للجمع عن العموم فكان الاولى ان يزيد المصنف ما يخرجه عقب قوله مالم يتحقق عهد كان يقول أو تقم قرينة على ارادة المجموع انتهى ويمكن ان يجاب بان كلام المصنف فى معانى اللفظ الحقيقية واذا استعمل اللفظ فى المجموع كان الاستعمال مجازيا وجوازه معلوم من مبحث المجاز مع عدم اختصاصه بما هنا بخلاف ما اذا استعمل فى المعين المعهود فان الظاهر انه حقيق فاحتاج الى الاشارة اليه فليتأمل (قوله والمفرد المحلى مثله) فيه أمران الاول انه لو أسقط لفظة المحلى كان أخصر وأعم لشموله حينئذ المضاف الآتى ولعله انما قيد به لانه الواقع فى كلامهم أو كلام أكثرهم * والثانى ان قوله مثله قد يشمل اجراء خلافية امام الحرمين اذا احتمل معهود اذ المعنى يقتضى التسوية بين المفرد والجمع فى ذلك عند امام الحرمين ولا ينافى ذلك ذكره خلافيته الآتية بجواز انه انما ترك هذه الخلافية لفهمها من المماثلة فليتأمل (قوله وخص منه الفاسد) قال شيخنا الشهاب أى بناء على تناول العقد له كالصحيح انتهى أقول هو كذلك ويؤيده بل يصرح به ما تقدم فى مبحث ان النهى يقتضى الفساد أو الصحة ولا ينافى ذلك كلام الفقهاء فى باب الايمان لان ذلك لمدرك آخر اقتضى لهم ذلك (قوله نحو الدينار خير من الدرهم) القرينة هنا معنوية (قوله الاهاء وهاء) كلاهما اسم فعل أى خذ وخذ كناية عن التقابض المستلزم للحلول غالبا (قوله أى كل أمر لله) قال شيخنا الشهاب يلزم حينئذ محذور وهو ان الوعيد فى الآية مترتب على مخالفة كل الامور دون بعضها انتهى (وأقول) الظاهر ان المراد بقوله أى كل أمر معنى أى أى أمر لله وانما عبر بذلك لانه أظهر فى بيان العموم فلا اشكال ويمكن ان يقال ماذكره بظاهره هو ظاهر الآية لكن حكم البعض معلوم من دليل آخر ومجرد السكوت عنه فى الآية لا محذور فيه وقد تؤول الآية بالسلب الرافع للايجاب الكلى أى لا يمتثلون كل أمر له بل بعض الامور فقط فتفيد ترتب الوعيد على البعض فقط (قوله والنكرة فى سياق النفى) أقول سيأتى فى قول المصنف المطلق والمقيد كالعام والخاص ما يصرح بان النهى كالنفى وسنبينه ثم ويمكن حمل النفى هنا على غير الاثبات فيشمله (قوله للعموم وضعا الخ) أقول يؤيد الثانى قول النحاة ان

لا فى نحو لا رجل لنفى الجنس فان قضيته ان العموم بطريق اللزوم دون الوضع وهو الموافق لقول السيد السابق اللازم من نفى الجنس الا ان يريد النحاة نفى الجنس فى ضمن نفى كل فرد ثم رأيته فى منع الموانع قال مانصه غير انا نفيدك هنا ان اختيارى فى مسئلة ان دلالة النكرة المنفية هل هو باللزوم أو الوضع التفصيل (فاقول) انه باللزوم فى المبنية على الفتح وبالوضع فى غيرها والقول باللزوم على الاطلاق قول الحنفية والشيخ الامام الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية مطلقا انتهى وفى شرح المنهاج قال مانصه اختلفوا فى ان النكرة فى سياق النفى هل عمت لذاتها أو لنفى المشترك منها والثانى قول الحنفية وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الاول انتهى ولا يخفى ان الثانى أى انه بالوضع هو الموافق لما قدمه المصنف ان دلالة العام كلية وانه محكوم فيه على كل فرد مطابقة كما أشار الى ذلك الشارح بقوله تفسيرا لقوله وضعا بان تدل عليه بالمطابقة كما تقدم أى عند قوله ومدلوله كلية وقوله من ان بيان لما تقدم وقوله فى العام أى على العام فى التركيب أو بسبب العام أى الحكم المتعلق به أو فى تركيب العام أى التركيب الذى فيه العام عليه وقوله مطابقة قال شيخنا الشهاب مفعول مطلق نوعى معمول لمحذوف أى دال التركيب على ان الحكم فيه على كل فرد دلالة مطابقة انتهى ويحتمل انه حال من كل فرد أى حال كونه مطابقة أى ذا مطابقة لان الدلالة عليه مطابقة الا ان مجىء المصدر حالا وان كثر غير مقيس (قوله فيؤثر التخصيص بالنية على الاول دون الثانى) فيه أمران * الاول انه قد بسط المحشيان اعتراضه بان قضية هذا التفريع ان من محل الخلاف بيننا وبينهم أى الحنفية مالو قال والله لا آكل طعاما ونوى طعاما مخصوصا وليس كذلك بل المنقول وعبارة الكمال وهو غير معروف انما المعروف وهو المذكور فى الاحكام والمحصول وغيرهما تفريع ذلك أى قبول التخصيص بالنية على الاول دون الثانى على ما اذا لم يقيد الفعل المتعدى الواقع بعد نفى أو شرط بمفعول وأما ذكر هذا التفريع هنا فقد تبع فيه الشارح شيخه البرماوى فى شرح الفيته وهو لا يتمشى على ما فى كتب الحنفية فعندهم لو قال والله لا آكلت أو لا شربت أو لا لبست أو قال ان اكلت أو ان شربت أو ان لبست ونوى معينا لا يصدق لا ديانة ولا قضاء ولو زاد نحو طعاما وشرابا ودينا فى كتبهم مناف لتفريع الشارح وشيخه زاد شيخ الاسلام فعلم ان قولنا لا آكل طعاما عام وضعا بالاتفاق بيننا وبينهم وسيشير الشارح الى ذلك انتهى (وأقول) لا يخفى ان مجرد كون هذا التفريع لم يذكره فى الاحكام والمحصول وغيرهما الا فيما اذا لم يقيد الفعل المتعدى المنفى بمفعول لا يرد ما قاله الشارح بل غاية الامر سكوت تلك الكتب عن هذا التفريع هنا وذلك لا ينافى وجوده فى الواقع هنا ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ومن ذكر حجة على من سكت ولا يتوهم عاقل ان عاقلا خصوصا مثل الشارح وشيخه ينسب الى الائمة مالم يره عنهم وأما دعوى منافاة ماذكره لما فى كتبهم فانما يلزم الاعتراض به ان صح اتفاق جميع كتبهم الفروعية والاصولية على ما ذكراه عنها ودون اثبات ذلك خرط القتاد والا فيجوز ان يكون الشارح عثر على ما قاله فى بعض كتبهم الفروعية أو الاصولية أو فى كتب غيرهم كذلك منقولا عنهم وذلك كاف فى صحة ذكره على ان كثيرا ما يخالف بعض الاحكام الفروعية ما تقرر فى الاصول كما هو معلوم ثم رأيت السيد السمهودى نقل كلام الكمال ثم قال وقد يجاب بان القاعدة الاصولية تقتضى

فى شرح المختصر يعنى مالم يتحقق عهد نحو فليحذر الذين يخالفون عن أمره أى كل أمر لله وخص منه أمر الندب (والنكرة فى سياق النفى للعموم وضعا) بان تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من ان الحكم فى العام على كل فرد مطابقة (وقيل لزوما وعليه الشيخ الامام) والد المصنف كالحنفية نظرا الى ان النفى أولا للماهية ويلزمه نفى كل فرد فيؤثر التخصيص بالنية على الاول دون الثانى

ذلك وان تالفوها فى فروعهم ومثله كثير انتهى وأما قول شيخ الاسلام فعلم ان قولنا لاآكل
طعاما عام وضعا بالاتفاق بيننا وبينهم فان أراد انه علم أن جميعهم متفقون معنا على ذلك فهو
ممنوع بل لاسبيل الى العلم بذلك فضلا عن علمه مماهنا ويعارضه ان ماذكره الشارح من التفريع
هو مقتضى مانقل عنهم أن عموم النكرة المذكورة لزومى لاوضعى فان النكرة فى قولك لاآكل
طعاما من افراد ذلك وقد فرعوا فى نحو لاأكلت الآتى على اللزوم عدم تأثير التخصيص بالنية
وان أراد ان بعضهم اتفق معنا على ذلك فلا يفيد ولا يرد ما قاله الشارح وأما قوله وسيشير
الشارح الى ذلك فكانه يريد قوله الآتى فى شرح لاأكلت وان اكلت تعليلا لما نقله عن أبى
حنيفة مانصه لان النفى والمنع لحقيقة الاكل وان لزم منه النفى والمنع لجميع المأكولات حتى
يحنث بواحد منها اتفاقا انتهى فان كان أراد ذلك فلا نسلم أن فى هذا اشارة الى ما ادعاه اذ
هذا لا يفيد أنه لو صرح بالمأكول كان العموم وضعيا وصح التخصيص بالنية والاتفاق على
الحنث بواحد لا يقتضى صحة التخصيص بالنية * والامر الثانى أن قوله دون الثانى قال شيخنا
الشهاب كان وجهه ان النفى على الثانى يتوجه للماهية وهى مفردة فلا يتوجه قصد تخصيصها
انتهى (واقول) فى كل من التوجه والموجه نظر وما المانع من صحة قصد نفى الماهية باعتبار
وجودها فى بعض أفرادها فقط وهذا تخصيص باعتبار تضمنه قصر العموم اللازم على بعض
الافراد واذا ساغ التخصيص باللفظ كلاأكلت طعاما من جنس كذا وكلارجل فى الدار من
قبيلة كذا فلتسغ نيته اذ حيث غفل باعتبار اللفظ يبقى مانع من نيته * والثالث ان كلام المحشين
صريح فى ان المراد بتأثير التخصيص بالنية القبول باطنا لاظاهرا ولعل محل ذلك فى الطلاق
ونحوه دون الحلف بالله تعالى فيما لا يتعلق بالآدمى والا فيقبل ظاهرا أيضا فليتأمل (قوله نصا ان
بنيت على الفتح) أقول فيه أمران * الاول انه شامل للمفردة والمجموعة جمع تكسير وهو مخالف
المجموعة لكلام السيد السابق الا أن يكون كلامه فى المفردة أو يريد فى المجموعة أنها نص فى عموم
الجموع ومخرج للمثناة والمجموعة جمع سلامة للمذكر نحو لارجلين ولامسلمين اذ بناؤهما على الياء
لاعلى الفتح لكن الظاهر أنه لافرق وكان مراده على الفتح أو نائبه وأما المجموعة جمع سلامة
للمؤنث نحو لامسلمات فقد يشملها كلامه لانها تبنى على الفتح وان جاز بناؤها على الكسر أيضا
* والثانى ان السيد فى حواشى المطول اقر ان المفردة نص فى عموم الآحاد والمجموعة نص
فى عموم الجموع شرحا لكلام المطول المبين لكلام التلخيص كما تقدم قال فان قلت لا خفاء فى صحة
قولنا لارجل فى الدار الا زيد ولا رجال فيها الا الزيدون فلا يكون شئ منهما نصا فى استغراق
مدلوله قلت الاستثناء لا يوجب تخصيصا ولا يقدح فى كون اللفظ نصا لجريانه فى أسماء العدد
مع كونها نصوصا فى معانيها وقد حقق ذلك فى موضعه انتهى وقوله لا يوجب تخصيصا كان
مراده تخصيصا فى الدلالة والا فهو يوجب التخصيص فى الحكم كما سيأتى فليتامل (قوله
وظاهر ان لم تبن) أقول فيه أمران * الاول انه ان أراد ان لم تبن مطلقا كان مفهومه ومفهوم
ماقبله متباينين فى المبنية على غير الفتح وان أراد ان لم تبن على الفتح كان دالا على الظهور
فى المبنية على غيره وفيه نظر ظاهر * والثانى ان ما أطلقه من الظهور يخالفه كلام التسهيل فى باب
لافانه مصرح بأن النكرة بعد لا العاملة عمل ان نص مطلقا ولهذا قال الدمامينى فى شرحه

(نصا ان بنيت على الفتح) نحو لارجل فى الدار (وظاهرا ان لم تبن) نحو لا فى الدار رجل فيحتمل نفى الواحد فقط ولو زيد فيها من كانت نصا أيضا كما تقدم فى الحروف ان من تاتى لتنصيص العموم

مانصه ويظهر من كلام بعضهم أن التنصيص على العموم مخصوص بما اذا كان اسمها مفردا وكلام المصنف اى ابن مالك فى التسهيل صريح فى خلافه كما علمت انتهى وكلام الاسنوى فى شرح المنهاج فانه بعد أن ذكر ان النكرة فى سياق النفى ثم قال مانصه سواء باشرها النفى نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها نحو ما قام أحد وسواء كان النافى ما أو لم أو ان أو ليس أو غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشئ أو ملازمة للنفى نحو أحد أو داخلا عليها من نحو ما جاءنى من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهى لا التى لنفى الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائما وما فى الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة الصحيح أنها للعموم أيضا كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه لكنها ظاهرة فى العموم لا نص قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فى نحو جاء الرجال الا زيدا انتهى فتأمل قوله لكنها ظاهرة فى العموم المتعلق بقوله وما عدا ذلك تجده مصرحا بان جميع ما تقدم نص فى العموم ومنه الواقعة بعد لا العاملة عمل ان من غير تقييد ببنائها على الفتح ثم رأيت شيخنا الشهاب قال فى قوله ان لم تبن مانصه يرد عليه لا صاحب علم ممقوت فانها لم تبن اذ هو منصوب ومع ذلك فهى لتنصيص العموم وانظر ما وجه التنصيص فى هذا والمبنى دون المثال الذى ذكره الشارح انتهى (قوله قال المصنف مراده العموم البدلى لا الشمولى اى بقرينة المثال أقول وقد تكون للشمول الخ) قال شيخنا العلامة مبنى كلام المصنف والشارح على ان النكرة العامة ما يصلح أن يحل محلها كل مع صحة المعنى وحينئذ فالنكرة فى مثال الامام غير عامة اذ ليس معناه من يأتى بكل مال وفى الآية التى مثل بها الشارح عامة لصحة حلول كل محلها كما صرح به هو ولا يخفى عليك أن المراد من الآية ان استجارك واحد من المشركين لا كل واحد منهم فالصواب ان النكرة العامة هى ما يتعلق الحكم بكل فرد من افرادها سواء حل كل فرد محلها أو لا فهى فى المثال والآية للعموم الشمولى والمعنى كل مال يأتينى به أحد أجازه وكل أحد استجارك من المشركين فأجره وهذا ظاهر لا خفاء به والله تعالى أعلم بالصواب انتهى (وأقول) مبنى هذا الاعتراض مافهمه الشيخ من أن الشارح أراد بقوله اى كل واحد منهم بيان صلاحية حلول كل محل النكرة مع صحة المعنى بناء على اشتراط تلك الصلاحية فى عمومها وليس كذلك وانما أراد به بيان الشمول وتناول اللفظ لجميع الافراد دفعة لا على البدل فان ذلك معتبر فى العام كما علم من تعريفه سواء صلح حلول كل محل النكرة أو لا وفرق بين المعنيين فان مدار الاول على صحة التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد ومدار الثانى على تناول اللفظ وثبوت الحكم لجميع الافراد دفعة لا على البدل وان لم يصلح التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد كما فى هذه الآية فان طلب الاجارة منه عليه أفضل الصلاة والسلام ثابت لاستجارة جميع الافراد فمهما وجدت الاستجارة من الجميع أو البعض طلبت الاجارة منه ولو عبر فيها بكل أحد لافهم الشرط عدم طلب الاجارة عند وجود الاستجارة من البعض وكثيرا ما يقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر وعدم التمييز بينهما ومما يدل على ارادته ذلك قوله السابق فى نظير ما هنا أى كل أمر لله وخص منه أمر الندب فان قوله وخص منه أمر الندب صريح فى انه أراد بقوله اى كل أمر لله ما قلناه فى مراده دون مافهمه الشيخ عنه والا لم يحتج لقوله وخص منه أمر الندب لانه

قال امام الحرمين والنكرة فى سياق الشرط للعموم نحو من يأتى بمال أجازه فلا يختص بمال قال المصنف مراده العموم البدلى لا الشمولى أى بقرينة المثال أقول وقد تكون للشمول نحو وان أحد من المشركين استجارك فأجره أى كل واحد منهم

لو أراد ان الوعيد المذكور مترتب على مخالفة جميع الاوامر دون بعضها فلا حاجة لذلك التخصيص لان من ترك جميع الاوامر التى منها أوامر الندب استحق قطعا ذلك الوعيد فتامل ذلك فانه فى غاية الصحة والظهور ولا يقال لو عبر بقوله اى واحد منهم أو بقوله أى اىّ واحد منهم لافاد هذا المعنى الذى قررته مع السلامة من الايهام لانا نقول هذا غير صحيح قطعا أما الاول فظاهر واما الثانى فلان قولنا أىّ واحد يحتمل معنيين أحدهما ان يكون متناولا لكل فرد على البدل بان يكون الحكم متعلقا بفرد واحد مثلا فقط الا أنه لا يتعين له فرد دون آخر بل ما من فرد فرض الا وهو صالح لتعلق الحكم به والثانى ان يكون متناولا لكل فرد دفعة بان يكون الحكم متعلقا بكل فرد فرد بحيث يتناول جميع الافراد دفعة ولا يتوقف ثبوته لواحد منها على اعتبار غيره ولا يكون ثبوته لواحد منها مشروطا بانتفاء ثبوته لغيره ولا يخفى ان العموم انما يتحقق فى هذا المعنى الثانى دون الاول فلهذا عدل عن هذه العبارة المحتملة الى ما عبر به واما الايهام المذكور فهو مدفوع بقرينة كلامه السابق كما تبين واما نفى المصنف وأقره الشارح العموم عن مثال الامام فالحق أنه محل نظر تام فان قيل معنى العام هل يتضح فى نحو أىّ رجل جاءنى أكرمته ومتى جئتنى أكرمتك (قلت) نعم لانه علق الاكرام فى الاول بكل رجل لا بواحد ما من الرجال وفى الثانى بالمجىء المتعلق بكل وقت لا بوقت ما من الاوقات وبما تقرر علم الجواب عن تنظير شيخنا الشهاب فى قول الشارح فى الآية أى كل واحد منهم بقوله فيه نظر بل هو كالمثال الاول والا لاقتضى أنه غير مامور باجارة واحد مفرد استجاره انتهى فليتأمل (قوله عرفا) قال شيخنا الشهاب نصب على نزع الخافض أو الظرفية المجازية ومثله المعطوف عليه انتهى (قوله كالفحوى) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام اى كاللفظ الدال على الفحوى ليناسب قوله وقد يعم اللفظ ويقدر مثله فى قوله وكمفهوم المخالفة لذلك انتهى (وأقول) ظاهر الاقتصار على ذلك أنه لا يقدر فى قوله كترتيب الحكم على الوصف وفيه نظر لانه مثال لقوله أو عقلا المعطوف على قوله عرفا المتعلق بقوله وقد يعم اللفظ فيكون التقدير وقد يعم اللفظ عقلا كترتيب فلابد أن يقدر مثله فى قوله كترتيب أيضا ليصح أن يكون مثالا للفظ المعمم عقلا (فان قلت) هذا التقدير فى هذه المواضع صحيح فى نفسه لكن يمنعه قول المصنف والشارح الآتى والخلاف فى أنه اى المفهوم مطلقا لا عموم له لفظى الى أن قال الشارح بناء على أن العموم من عوارض الالفاظ الخ فانه دال على ان الكلام هنا اى فى قول المصنف كالفحوى وقوله كمفهوم المخالفة فى نفس المفهوم لانه الذى يصح بناء تسميته بالعام على ماذكر لا فى اللفظ الدال عليه لان اللفظ يصح ان يسمى عاما سواء قلنا ان العموم من عوارض الالفاظ والمعانى أو من عوارض الالفاظ فلا يصح بناء تسميته بالعام على ماذكر فتعين ان الكلام فى نفس المفهوم وحينئذ فكيف يصح وقوعه تمثيلا لقوله وقد يعم اللفظ (قلت) هذا مبنى على أن قول المصنف والشارح والخلاف فى انه أى المفهوم مطلقا متعلق بقوله وقد يعم اللفظ عرفا كالفحوى الخ وهو ممنوع بل هو استئناف مسئلة تتعلق بنفس المفهوم (فان قلت) اذا كان استئنافا وليس متعلقا بما قبله فما موقعه هنا (قلت) موقعه انه لما ذكر فيما قبله أن اللفظ الدال على المفهوم حصل له التعميم عرفا على قول ناسب أن يبين حكم نفس المفهوم فى العموم ثم يمنعه اى التقدير المذكور بالنسبة لقوله أو عقلا كترتيب الحكم

(وقد يعم اللفظ عرفا كالفحوى) اى مفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوى على قول تقدم وفلا تقل لهما أف ان الذين يأكلون أموال اليتامى الآية قيل نقلهما العرف الى تحريم جميع الايذاآت والاتلافات واطلاق الفحوى على مفهوم الموافقة بقسميه خلاف ما تقدم انه للاولى منه صحيح أيضا كما مشى عليه البيضاوى

الخ قول المصنف الآتى ولا المعلق بعلة لفظا لكن قياسا بناء على انه يعم فى ماهنا كما قال شيخ الاسلام ثم ان المراد منهما واحد وانما أعاد ذلك لبيان الخلاف فى أن عمومه وضعى اوقياسى انتهى وذلك لتصريح المصنف هنالك بنفى العموم لفظا وحينئذ فلعل اقتصاره فى التقدير هنا نظرا الى ذلك وعلى هذا يشكل عطف المصنف قوله عقلا على قوله عرفا مع تعلقه بقوله وقد يعم اللفظ لكن ظاهر صنيع المصنف والشارح المغايرة بين المحلين فيحتمل أن وجه المغايرة بينهما مايشعر به تصوير الشارح من أن ماهنا فيما اذا ذكر لفظ صالح وضعا لكل فرد لكنه لم يرد به كل فرد فهل يعم كل فرد نظرا لوجود الوصف الذى رتب الحكم عليه فى كل فرد وماسيأتى فيما اذا ذكر لفظ لايصلح وضعا لكل فرد لكنه علل حكمه بما وجد فى غير معناه الوضعى كلفظ الخمر فى حرمت الخمر لاسكارها فهل يعم غير معناه الوضعى لذلك وعلى هذا يتضح تقييد الشارح تمثيله هنا بقوله اذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد أما الاول فظاهر واما الثانى فلانه اذا أريد بالعلماء بعض معين خرج ذلك عن صورة هذه المسئلة اذ لا يشمل سائر الافراد وضعا والمناسب حينئذ دخوله فيما سيأتى فليتأمل * والثانى انه لايخفى من تقرير الشارح ان معنى تعميم اللفظ الدال على المفهوم ان اللفظ الذى كان دالا على المفهوم بطريق المفهومية صار موضوعا لجميع الافراد الشاملة لما كان قبل نقل العرف منطوقا ولما كان مفهوما منه (قوله نقله العرف من تحريم العين الى تحريم جميع الاستمتاعات) اعترضه الكمال بما حاصله انه يأتى فى بحث المجمل مايؤخذ منه ان هذا من باب الاضمار الذى دليل مضمره العرف وأنه تقدم أن الاضمار ارجح واجاب شيخ الاسلام بان ماتقدم فيما اذا لم يكن النقل مبينا للمضمر وهذا بخلافه قال على أن كلامنا ليس فى الخلاف فى ترجيح النقل على الاضمار أو عكسه بل فى الخلاف فى استفادة العموم من أيهما وغايته ان الخلاف فى هذا مبنى على الخلاف فى ذاك ولا يلزم من البناء على شئ الاتحاد فى الترجيح انتهى ويجاب أيضا بان تقديم الاضمار على النقل هو فيما اذا جهل الحال واحتمل الحال الاضمار والنقل اما اذا قام دليل على النقل فلا نزاع فى الحمل عليه ولعل الشارح كغيره ممن جزم بالنقل هنا كالقرافى قام عندهم دليله بل هو الظاهر من جزمهم به وعدم ترددهم فيه ولا ينافى ذلك مايأتى فى بحث المجمل لان المقصود به التمثيل وهو مما يتساهل فيه ويكتفى فيه بالاحتمال (قوله على معنى انه كلما وجدت العلة وجد المعلول) قال شيخنا الشهاب أى لا على معنى العموم السابق فى تعريفه انتهى (وأقول) قد يرد عليه أنه اذا لم يكن بالمعنى السابق فى التعريف مع ان ظاهر الكلام أنه من العموم فى الاصطلاح كان التعريف السابق غير جامع ويتجه ان يجعل من المعنى السابق فى التعريف ولا ينافيه قول الشارح بمعنى الخ لانه بيان لمعنى العقل الذى هو سبب فى تعميم اللفظ كما هو مقتضى عبارة المصنف حتى يصير لفظ العلماء فى مثال الشارح دالا على كل فرد فرد بواسطة المعنى فليتأمل (قوله اذا لم تجعل اللام فيه للعموم) أى بأن جعلت للجنس احترازا عما اذا جعلت للعموم لان العموم حينئذ بالوضع لا بالعقل (قوله ولا عهد) أقول فيه بحث لان العموم بهذا المعنى لا ينافيه العهد بل يتحقق وان وجد عهد لان الحكم المعلل عام بعموم علته ويمكن أن يجاب بانه انما قيد بذلك اشارة الى تغاير ماهنا مع قوله الآتى ولا المعلق بعلة لفظا لكن قياسا لئلا يتكرر مع ماهنا فيكون ماهنا مصورا

(وحرمت عليكم امهاتكم) نقله العرف من تحريم العين الى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء من الوطء ومقدماته وسيأتى قول انه مجمل (أو عقلا كترتيب الحكم على الوصف) فانه يفيد علية الوصف للحكم كما سيأتى فى القياس فيفيد العموم بالعقل على معنى انه كلما وجدت العلة وجد المعلول مثاله أكرم العالم اذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد

بما اذا صلح اللفظ لجميع الافراد كالعالم فى المثال لكنه لم يستعمل فى جميع الافراد بل فى الجنس فيتعلق الحكم بالجميع نظرا للعلة ويكون ماسيأتى مصورا بما اذا اختص اللفظ ببعض الافراد كالخمر فى تمثيله لما سيأتى فيتعلق حكمه بالنبيذ أيضا نظرا للعلة فليتأمل (قوله وكمفهوم المخالفة) قال شيخنا الشهاب أى اللفظ الدال عليه انتهى أى كما هو قضية كلام المصنف لان قوله وكمفهوم المخالفة معطوف على قوله كترتيب الحكم الممثل به لقوله عقلا المتعلق بقوله يعم اللفظ وحاصل المعنى ان اللفظ صار عاما فى افراد مفهوم المخالفة بواسطة العقل (قوله على قول تقدم) قال شيخنا الشهاب أى والصحيح ان دلالته باللفظ لا بالعقل انتهى وعلى التقديرين ليس منطوقا له اذ لم يوضع له ولم ينقله العرف اليه وانما الخلاف هل دلالة اللفظ على المفهوم بوضع اللفظ أو بحكم العقل وقوله على ان ماعدا المذكور قال شيخنا الشهاب أى ماعدا معنى المذكور الذى هو المنطوق انتهى وقوله بالمعنى المعبر عنه الخ خبران (قوله وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة) قد يقال ان أراد عن جميع ماعداه منعنا الملازمة لحصول الفائدة قطعا بنفيه عن بعض ماعداه أو أراد عن بعض ماعداه لم يثبت المطلوب وهو عموم المفهوم (قوله والخلاف فى أنه أى المفهوم مطلقا) أى سواء مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة الخ قال شيخنا الشهاب هو كلام مستأنف وليس راجعا لقوله وقد يعم اللفظ الخ وقوله وكمفهوم المخالفة لان العموم هناك من عوارض اللفظ بدليل قوله وقد يعم اللفظ هذا قد ظهر لى ولكن قول الشارح الآتى وأما من جهة المعنى الخ اذا تأملته تجد حاصله ان من يجعل العموم من عوارض الالفاظ فقط لا يقول به فى المفهوم وان نقله العرف وصار به منطوقا انتهى (وأقول) قول الشارح الآتى المذكور مفهوم قوله لفظى من قوله والخلاف فى أنه لا عموم له لفظى المفروض فى نفس المفهوم فيكون هو أيضا مفروضا فى نفس المفهوم وان صار بواسطة العرف منطوقا أى مدلولا للفظ فى محل النطق بخلاف ما تقدم فى قول المصنف وقد يعم اللفظ الخ فانه مفروض فى نفس اللفظ الدال على المفهوم فلا مخالفة (فان قلت) هذا الخلاف معلوم من قوله السابق والصحيح أنه من عوارض الالفاظ الخ فلم ذكره هنا (قلت) للتنبيه على لفظية الخلاف ولانه لما ذكر ان لفظه وصف بالعموم بواسطة العرف أو العقل ناسب أن ينبه على حكم نفسه لئلا يغفل عنه وقد ينسى ما سبق أولا يتنبه منه لذلك (قوله واما من جهة المعنى الخ) فيه أمران * الاول ان هذا بيان لمفهوم قوله لفظى لان المفهوم من كونه لفظيا الاتفاق فى المعنى * والثانى أنه قد يتوهم منافاة هذا الاتفاق فى المعنى لما سبق من تصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى لانه صريح فى عدم عروضه للمعانى فينافيه الاتفاق هنا فى المعنى وهذا توهم فاسد لان الذى سبق تصحيحه ان المعنى لا يوصف بالعموم بمعنى أنه لا يطلق عليه لفظ العموم حقيقة والمذكور هنا هو أن المفهوم شامل لجميع الصور بمعنى أن الحكم المفهوم متعلق بكل ماعدا المذكور وشتان ما بين هذين فليتأمل (قوله بما تقدم) قال شيخنا الشهاب متعلق بشامل والباء سببية وفى نسخ مما تقدم ولم ندر معناه ثم اقتصاره على العرف والعقل كأنه لتقدم ذكرهما آنفا والا فمن البين أن المفهوم شامل لجميع صور ماعدا المذكور على غير قول العرف والعقل من المجاز واللغة والشرع انتهى (وأقول) قوله لم ندر معناه جوابه أنه بمعنى بما تقدم بناء على ان من للتعليل (قوله

(وكمفهوم المخالفة) على قول تقدم ان دلالة اللفظ على ان ماعدا المذكور بخلاف حكمه بالمعنى المعبر عنه هنا بالعقل وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة كما فى حديث الصحيحين مطل الغنى ظلم أى بخلاف مطل غيره (والخلاف فى انه) أى المفهوم مطلقا (لا عموم له لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية أى هل يسمى عاما أو لا بناء على ان العموم من عوارض الالفاظ والمعانى أو الالفاظ فقط واما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ماعدا المذكور بما تقدم من عرف

وان صار) أى المفهوم به أى بسبب العرف منطوقا أى مدلولا للفظ فى محل النطق يعنى أن تلك الصيرورة لا تمنع كون الكلام فى المفهوم بحسب الاصل (قوله أو عقل) لم يقل وان صار به منطوقا كالذى قبله لانه لم يقل أحد بنقل اللفظ الى مفهوم المخالفة ودلالته عليه فى محل النطق والذى تقدم فى قوله وكمفهوم المخالفة انما حاصله أن دلالة اللفظ على حكم المسكوت لا فى محل النطق قطعا لكن هل هو بطريق الوضع أو بطريق العقل بخلاف دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة فانها فى محل النطق على ذلك القول (قوله والخلاف فى أن الفحوى) أى نفسها لا عمومها اذ لم يتقدم فى مبحث المفهوم (قوله كان أخصر وأوضح) اما الاول فلسقوط جملة وفى أن الفحوى الخ واما الثانى فلايهام ما عبر به اعتماد ما ذكره بخلاف قولنا على قول فان المتبادر منه مرجوحيته (قوله ومعيار العموم) أى دليل تحققه الاستثناء أى صحة الاستثناء من معناه كما اشار اليه الشارح بقوله فكل ما صح الاستثناء منه (قوله فكل ما) أى بضم كل أى فكل لفظ صح الاستثناء منه أى من معناه مما لا حصر فيه فهو عام (أقول) لعله مبنى على ان شرط صحة الاستثناء وجوب تناول المستثنى منه للمستثنى لا جواز تناوله على ما يشعر به قوله الآتى ويصح جاء رجال الا زيد بالرفع الخ والا ورد جاء رجال الا زيدا ولعل الشارح أشار الى ذلك بقوله للزوم تناوله الخ قال فى التلويح فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع انتهى (قوله مما لا حصر فيه) زاده جوابا عن الايراد على قول المصنف كغيره ومعيار العموم الاستثناء وزاد فى التلويح جوابين آخرين حيث قال فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد نحو عندى عشرة الا واحدا أو اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه أو غير ذلك نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا وأكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أى جميع أجزاء العشرة واعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى وذكر ما أجاب به الشارح الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما فى الصور المذكورة انتهى باختصار (قوله للزوم تناوله للمستثنى) أقول فى اثباته المدعى نظر اذ لزوم التناول متحقق فيما لا عموم فيه أيضا كأسماء العدد ثم رأيت شيخنا الشهاب أورد ذلك بقوله لك أن تمنع استلزام هذا الدليل عموم المستثنى منه انتهى وقد يجاب بان المراد بصحة الاستثناء صحة استثناء أى فرد مما يصلح اللفظ له بمعنى انه ما من فرد يصلح اللفظ له الا ويصح استثناؤه وحينئذ يستلزم الدليل المطلوب لان لزوم التناول لكل فرد يصلح اللفظ له يستلزم العموم قطعا وفيه نظر لانه يصح استثناء أى فرد يصلح اسم العدد ونحوه له بالمعنى المذكور مع انتفاء العموم عن ذلك قطعا ويمكن ان يجاب بان المراد كما علم من زيادة قوله من غير حصر للزوم التناول على الوجه المذكور من غير حصر وذلك خاصة العموم (قوله ومن نفى العموم فيها) قال الكمال أى من نفى كونها للعموم حقيقة وذلك يتناول القائل بانها للخصوص حقيقة وأن استعمالها للعموم مجاز والقائل بانها مشتركة والقائل بالوقف انتهى (وأقول) فى شمول نفى العموم فيها للقول بالاشتراك والقول

وان صار به منطوقا أو عقل (و) الخلاف فى (أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم) فى مبحث المفهوم نبه بهذا على ان المثالين على قول ولو قال بدل هذا فيهما على قول كما قلت كان أخصر وأوضح (ومعيار العموم الاستثناء) فكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى وقد صح الاستثناء من الجمع المعرف وغيره مما تقدم من الصيغ نحو جاء الرجال الا زيدا ومن نفى العموم فيما يجعل الاستثناء منها قرينة على العموم

بالوقف

ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر الا ان يتخصص فيعم فيما تخصص به نحو قام رجال كانوا فى دارك الا زيدا منهم

بالوقف نظر ظاهر اذ لا ننفى على هذين والظاهر أنه خاص بالقول الاول واما من قال بالاشتراك فيجعل الاستثناء قرينة ارادة أحد المعنيين وهو العموم ومن قال بالوقف يقول الاستثناء يدل على ارادة العموم مع احتمال انه حقيقة وأنه مجاز فليتامل (قوله الا ان يتخصص فيعم فيما تخصص به) فان قلت هل يصدق عليه حينئذ العموم بالمعنى المراد فى العام المعرف فيما سبق قلت نعم لانه استغرق الصالح له من غير حصر لانه لا يصلح الا لمن صدق عليه الوصف وقد استغرق جميع أفراد من صدق عليه وقد ذكر فى التلويح كالتوضيح أن من ألفاظ العموم عندهم النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كلا أجالس الا رجلا عالما فان العلم لا يخص واحدا من الرجال بخلاف لا أجالس الا رجلا يدخل دارى وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد وذلك لوجهين أحدهما الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف الثانى ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بأن ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك فيعم الحكم بعموم علته انتهى باختصار ومثال الشارح لا يظهر فيه الوجه الثانى ولا يضر ذلك لاستقلال كل من الوجهين فى التوجيه ثم فيه ما سيأتى بيانه (قوله نحو قام رجال كانوا فى دارك الا زيدا منهم) قال الكمال هذا المثال وان تمشى فيه ما ادعاه من العموم فيما تخصص به فلا من يختص المثال من كون الدار حاصرة لهم ولا يتمشى فيما مثل به ابن مالك من قولك جاءنى رجال صالحون الا زيدا انتهى واعترضه شيخ الاسلام حيث قال قد يوجه عمومه فيما تخصص به بوجوب دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء لكون الدار حاصرة للجميع ويرد بمنع وجوب ذلك وأن الدار حاصرة للجميع لجواز أن لا يكون زيد منهم ولهذا احتيج الى ذكر منهم مع أن فى عموم ذلك نظرا اذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره وهنا لا يعرف الا بذكره واما ما اختاره ابن مالك من جواز الاستثناء من النكرة فى الاثبات بشرط الفائدة نحو جاءنى قوم صالحون الا زيدا فهو مخالف لقول الجمهور اذ الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فى المستثنى منه وذلك منتف فى المثال نعم ان زيد عليه منهم كان موافقا لهم لكن فيه ما مر آنفا انتهى وقوله ويرد بمنع وجوب ذلك ان أراد منع وجوب دخول المستثنى فى المستثنى منه واكتفى بجوازه فذلك فى غاية الاشكال لانه يقتضى صحة نحو جاء رجال الا زيدا وعمومه وهو خلاف قول الشارح ولم يصح الاستثناء من الجمع المذكر الخ وقوله وان الدار حاصرة للجميع قد يقال ولو سلم أنها حاصرة للجميع فكونها كذلك لا يقتضى العموم فيما يخص به لصدق اللفظ بجماعة ممن كانوا فى الدار ولا يتبادر من اللفظ جميع من كانوا فى الدار ويجاب بأن الاستثناء دليل العموم فيما تخصص به والا لم يحتج اليه والظاهر من الاستثناء هو الاحتياج اليه وقوله ولهذا احتيج الى ذكر منهم يخالفه قول شيخنا الشهاب قوله منهم هو حال من زيد يعنى لا يستثنى زيد مثلا فى مثل هذا التركيب الا اذا كان من جملة الرجال المحدث عنهم فلا يلزم ذكر لفظة منهم فى التركيب حين الاخبار انتهى وقوله فى توجيه نظره اذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره قد يقال من لازم ذكره على وجه صحيح صحته ولا شك فى صحة هذا التركيب مع ذكر هذا الاستثناء وقوله واما

كما نقله المصنف عن النحاة ويصح جاء رجال الا زيد بالرفع على ان الا صفة بمعنى غير كما في لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

(والاصح أن الجمع المنكر) في الاثبات نحو جاء عبيد لزيد (ليس بعام) فيحمل على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لانه المحقق وقيل انه عام لانه كما يصدق بما ذكر يصدق بجميع الافراد وبما بينهما فيحمل على جميع الافراد ويستثنى منه أخذا بالاحوط مالم يمنع مانع كما في رأيت رجالا فعلى أقل الجمع قطعا (و) الاصح (ان أقل مسمى الجمع) كرجال ومسلمين (ثلاثة لا اثنان) وهو القول الآخر وأقوى ادلته ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما أى عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما وليس لهما الا قلبان وأجيب بان ذلك ونحوه مجاز لتبادر الزائد على الاثنين دونهما الى الذهن والداعى الى المجاز في الآية الكريمة كراهة الجمع بين تثنيتين في المضاف ومتضمنه وهما كالشئ الواحد بخلاف نحو جاء عبيدا كما وينبني على الخلاف مالو أقر أو أوصى بدراهم لزيد والاصح انه يستحق ثلاثة لكن ما مثلوا به من جمع الكثرة مخالف لاطباق النحاة على ان أقله أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف في جمع القلة

ما اختاره ابن مالك الخ فيندفع به ايراد الكمال هذا المثال على الشارح فقال كلامه مبنى على مذهب الجمهور واعلم ان ما تقدم عن التلويح قد يدل على العموم فيما مثل به ابن مالك أيضا (قوله كما نقله المصنف عن النحاة) عبارته في شرح المنهاج قال النحاة ولا تستثنى المعرفة من النكرة الا ان عمت نحو ما قام أحد الا زيدا أو تخصصت نحو قام رجال كانوا في دارك الا زيدا منهم انتهى (قوله نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام) قال شيخ الاسلام أى في جميع افراده والا فهو عام فيما تخصص به ان قيل الا زيدا منهم لما قدمه من ان الجمع المنكر اذا خص يعم فيما تخصص به وهو هنا تخصص بقوله لزيد فلو تركه كان أولى انتهى وفيه أمور* الاول ان مقتضاه أنه لابد في عمومه من أن يقال الا زيدا منهم والظاهر خلافه وان المعيار صحة الاستثناء لا الاستثناء بالفعل كما أشار اليه الشارح في تقرير عبارة المصنف وهو المفهوم من قوله ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر الا أن يتخصص الخ* والثاني ان مما يؤيد العموم في قولك عبيد لزيد أن فيه اضافة في المعنى الى معين وهو زيد فهو قريب من قولك عبيد زيد بصريح الاضافة ولا فرق بينهما الا باعتبار التعين في الثانى دون الاول ومجرد هذا القدر لا يقتضى فرقا من جهة العموم بل قد يدعى العموم مع الاضافة للنكرة أو التقييد بها بحسب القيد نحو جاءنى عبيد رجل من أهل البلد أو عبيد لرجل من أهل البلد الا واحدا منهم* والثالث انه قد يعتذر عن تمثيل الشارح بهذا المثال بان التمثيل يتسامح فيه أو بأن لزيد ليس صفة بل متعلق بجاء أى جاء الى زيد عبيد لأن اللام تكون لانتهاء الغاية أيضا (قوله والاصح ان أقل مسمى الجمع ثلاثة) قال شيخ الاسلام ألحق به كما قال البرماوى كل ما دل على جمعية دلالة الجموع كناس وجيل بخلاف نحو قوم ورهط لان دلالته على المجموع لا على الجميع انتهى (وأقول) لكن كلام التلويح دال على الحاق نحو قوم ورهط أيضا فانه قال اختلفوا في منتهى التخصيص الى أن قال والمختار عند المصنف ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع انتهى فتأمله (قوله لكن ما مثلوا به) أقول هو على حذف مضاف والمعنى مقتضى ما مثلوا به من حيث التمثيل به وبهذا يجاب عن قول شيخنا الشهاب في الاخبار به أى بقوله مخالف عما مثلوا به نظر وما ليست مصدرية لقوله به فكان الاولى أن يقول تمثيلهم انتهى ويغنى عن تقدير المضاف اعتبار الحيثية أى ما مثلوا به من حيث انهم مثلوا به المقتضى ذلك ان أقله ثلاثة أو اثنان مخالف لاطباق النحاة (قوله مخالف لاطباق النحاة ان أقله) اى جمع الكثرة أى أقل مسماه أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف أى بين الاصوليين في جمع القلة (أقول) اعتمدت طائفة أن الخلاف في الجمعين وفرقت بينهما بوجه آخر منهم الاصفهانى شارح المحصول فانه قال ما نصه التنبيه الرابع الجواب عن اشكال عرض لبعضهم يعنى القرافى وهو انه قال لى نحو عشرين سنة أورد هذا السؤال على الفضلاء ولم يحصل لى ولا لهم جواب وهو ان الخلاف في هذه المسئلة وهو ان أقل الجمع اثنان أو ثلاثة غير مضبوط ولا متصور وسببه أنه ان فرض قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع الذى هو جيم وميم وعين امتنع اثباته في غيرها اذ لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوت الحكم لغيرها وان كان في مدلول هذه الصيغة فان مدلول

وشاع في العرف اطلاق دراهم على ثلاثة

هذه الصيغة كل ما يسمى جمعا وصيغ الجمع قسمان جمع قلة وجمع كثرة واتفق النحاة على ان
جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها الى الاثنين او الثلاثة على الخلاف وجمع الكثرة موضوع
لما فوق العشرة قال صاحب المفصل وغيره وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر وتصريحهم
بالاستعارة يقتضى ان كل واحد منهما يستعمل فى معنى الآخر مجازا وان جمع الكثرة
موضوع لما فوق العشرة فان استعمل فيما دون العشرة كان مجازا ونقول موضع الخلاف ان
كان جمع الكثرة فلا يستقيم لان أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة انما
يكون اللفظ فيهما مجازا والبحث فى هذه المسئلة ليس فى المجاز فان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين
لا خلاف فيه انما الخلاف فى كونه حقيقة بل لا خلاف ان لفظ الجمع يجوز اطلاقه وارادة
الواحد مجازا فكيف الاثنان وان كان الخلاف فى جمع القلة فلا يتجه لانهم ذكروا أمثلتهم فى
جموع الكثرة فدل على ان مرادهم فى تصوير المسئلة ليس حصرها فى جمع القلة قال الاصفهانى
والجواب الحق عن ذلك ان كون أقل الجمع اثنين أو ثلاثة هو على الاطلاق سواء كان ذلك جمع
قلة أو جمع كثرة ونقول جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة واما جمع القلة فهو
لا يصدق على فوق العشرة فان ساعد ذلك منقول الادباء فلا كلام والا فمن خالف فهو محجوج
بالادلة الاصولية الدالة على عموم الجمع على الاطلاق كيف ولا يمكن ان يدعى اجماع الادباء على
خلاف ذلك انتهى ومنهم المولى التفتازانى فى التلويح فانه أشار فى تقرير كلام التنقيح وشرحه
الى تردد فى ان أقل جمع الكثرة ثلاثة أولا ثم بعد أن بسط الكلام على الخلاف فى ان أقل الجمع
ثلاثة أو اثنان قال ما نصه واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل
بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها
وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح
بخلافه كثير من الثقات انتهى ولما نقله عنه الدمامينى فى باب الاحرف الناصبة الاسم الرافعة
الخبر من شرحه للتسهيل عقبه بقوله ما نصه هذا كلامه ويعنى بالمقام المشار اليه مقام التعريف
بما يفيد الاستغراق يريد ان العلماء لم يفرقوا فى هذا المحل بين اقتلوا المشركين وأكرم العلماء مثلا
حيث جعلوا كلا منهما شاملا للثلاثة وما فوقها الى غير النهاية فدل عدم الفرق بحسب
الظاهر فى هذه الحالة على ان التفريق بينهما حال كونهما منكرين انما هو فى جانب الزيادة
كما قال وحاصله أن الجمعين متفقان باعتبار المبدا مفترقان باعتبار المنتهى فمبدأ كل منهما الثلاثة
ومنتهى جمع القلة العشرة ولا نهاية لجمع الكثرة وبهذا التقرير لا يحتاج الى أن نقول فى محل من
المحال هذا انما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة اه ثم فى حواشى التلويح الخسروية
ما نصه وجه عدم التفرقة ان كلامهم فى الجمع المعرف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة فلا
بعد فى أن لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف
ما صرح به الثقات لان تصريحهم فى المنكر فليتأمل اه وليتأمل قول الدمامينى لا يحتاج
الى ان نقول الخ (قوله وشاع فى العرف الخ) فيه أمور الاول قال شيخنا الشهاب هو من كلام
المصنف جوابا عن سؤال تقديره فلم حمل جمع الكثرة على ثلاثة اه أى لم حمل على ذلك فى
مسئلة الاقرار والوصية كما تدل عليه عبارته فى شرح المنهاج حيث قال ولقائل ان يقول

كما قال الصفى الهندى الخلاف فى عموم الجمع المنكر فى جمع الكثرة (و) الاصح (انه) أى الجمع (يصدق على الواحد مجازا)

اتفق الفقهاء على ان من أقر بدراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهى جمع كثرة وأقله باتفاق النحاة أحد عشر فما الجمع بين الكلامين اللهم الا أن يدعى الفقيه ان العرف شاع فى اطلاق دراهم على ثلاثة واشتهر فصار حقيقة عرفية وهى مقدمة على اللغوية ولا يكفيه أن يقول اطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازا والاصل براءة الذمة عما زاد فقبلنا تفسيره بثلاثة لذلك لانا نقول لا يقبل من اللافظ بحقائق الالفاظ فى الاقارير التفسير بالمجاز الا ترى ان من أقر بافلس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد وان صح اطلاق الجمع على الواحد مجازا اه وقضيته ان اطلاق دراهم على الثلاثة مجاز لغوى وهو ممنوع بل محل كون جمع الكثرة مجازا فى العشرة وما دونها فيما ورد له جمع قلة والا كان مشتركا بينهما كما صرح به الرضى بقوله واعلم انه اذا لم يأت للاسم الا بناء جمع القلة كارجل فى الرجل أو الا جمع الكثرة كرجال فى الرجل وكذا كل جمع تكسير للرباعى الاصلى حروفه ولما لا يجمع الا جمعه كاجادل ومصانع فهو مشترك بين القلة والكثرة وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر اه ويوافقه قول ابن مالك فى الفيته

وبعض ذى بكثرة وضعا يفى * كارجل والعكس جاء كالصفى

اذ قوله وضعا صريح فى الاشتراك فيكون استعماله فى كل منهما حقيقيا ولا شك انه لم يرد لدراهم جمع قلة فيكون استعماله فى الثلاثة حقيقيا فلا حاجة الى الاعتذار بشيوع العرف لان الحاصل حينئذ انه محتمل للقلة والكثرة حقيقة والاصل براءة الذمة مما زاد وبهذا يظهر ما فى كلام الكمال حيث صرح بالتجوز فيما لم يرد له جمع قلة وما فى التمثيل لقول الشارح ما مثلوا به من جمع الكثرة بنحو رجال لما تقرر انه مشترك بينهما فيجوز ان يكون تمثيلهم به من حيث انه للقلة ثم ما سلكه المصنف يحتاج اليه فى نحو قولهم فيما لو قال ان تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فزوجتى طالق انه يحنث بثلاثة لورود جمع القلة للعبيد كاعبد * والامر الثانى قال شيخنا الشهاب هذا الاعتذار انما ينفعه أى المصنف فى دراهم وقد عرفت ان الشارح فيما مضى مثل برجال وهو جمع كثرة لانه جمع تكسير فان كان القوم قد مثلوا به أيضا كما مثل به الشارح احتاج المصنف الى الجواب عنه اه وكان هذه المؤاخذة من الشيخ مبنية على ان مقصود المصنف الاعتذار عن تمثيل القوم وهو ممنوع بل مقصوده الاعتذار عن حمل الفقهاء دراهم فى الاقرار على ثلاثة كما دل عليه كلامه الذى نقلناه فلا حاجة بالمصنف الى الجواب عن رجال على ان له ان يدعى شيوعه عرفا فى ثلاثة أيضا * والثالث ان شيخ الاسلام أجرى الخلاف فى كل جمع كثرة شاع فى القلة حيث قال بعد كلام قرره وحمل فيه الدراهم فى كلام المصنف على التمثيل ما نصه فيكون الخلاف فى جمعى القلة والكثرة فى الاول وضعا وفى الثانى شيوعا اه وفيه نظر (قوله كما قال) متعلق بقال المصنف أى قولا مماثلا لقول الصفى الهندى الخلاف فى عموم الجمع المنكر أى المذكور بقول المصنف والاصح ان الجمع المنكر ليس بعام فى أن كلا منهما تقييد لمحل الخلاف وان كان المقيد به متعاكسا والخلاف مبتدأ وفى عموم متعلق به وفى جمع الكثرة خبره واقتصار الشارح على ما قاله الصفى دليل اختياره دون ما صرح به القاضى عن الجبائى من القائلين بمقابل الاصح انه قائل بذلك فى الجمعين لكن ان كان مستند القاضى تصريح من

الجبائى بذلك لم تسع بمخالفة الصبى فيه (قوله لاستعماله فيه) ظاهره لاستعمال لفظ الجمع فى الواحد الذى تبرجت له ولا مانع منه وقال الكمال أى فى الواحد والمراد استعماله فيما يصدق بالواحد لانه استعمال فيه واللام للجنس فقائله منكر لتبرجها لهذا الجنس الصادق بالفرد منه فقد استعمل الجمع فيما يصدق بالواحد وذلك مجاز هذا هو الاقرب عندى فى تقرير هذا المثال ويمكن تنزيل كلام الشارح عليه اه (قوله لاستواء الواحد والجمع الخ) هذا اشارة الى قرينة هذا المجاز وسكت عن بيان علاقته ويمكن ان تكون الكلية والجزئية لان الواحد من الجمع جزء منه (فان قلت) ذكر المولى التفتازانى فى حواشيه فى مبحث استعمال المشترك فى معنييه مجازا اعتراضا على ان مصحح ذلك علاقة الكلية والجزئية ما نصه واما ثانيا فلما سبق من أنه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضا أى لا بحسب الحقيقة والا فكل جزء ينتفى الكل بانتفائه كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك أى كاليد اه فان اعتبر ذلك فى اطلاق الكل على الجزء لم يصح ما ذكرته (قلت) قول التوضيح فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرقبة والرأس اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز اه يشعر بالفرق وعدم اعتبار ما ذكر والكلام بعد محل نظر (قوله كراهة التبرج له) قال شيخ الاسلام فى قوله له أى للرجل القائل فهو متعلق بالكراهة لا بالتبرج اه زاد شيخنا الشهاب ويحتمل التعلق بالتبرج وعود الضمير للمذكور من الواحد والجمع اه ويدل على صحة ما قاله ما ذكره ابن هشام ان الضمير قد يفرد على المعنى كما تفرد الاشارة وجعل من ذلك قوله تعالى لو أن لهم ما فى الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به أى بذلك (قوله على بابه) قال شيخنا الشهاب أى الثلاثة او الاثنين اه وعندى أن الوجه ان يفسر بابه بالجمع الاعم من أن يكون من الثلاثة أو الاثنين (قوله لان من برزت الخ) قال شيخنا الشهاب أى فالموبخ عليه هو اللازم العادى اه (أقول) أو التهيؤ لذلك بان يسهل عليها ذلك وتطيب به نفسها وان لم يوجد بالفعل (قوله والاصح تعميم العام بمعنى المدح والذم الخ) أقول فيه أمور * الاول انه قد يقال لم عبر بتعميم دون عموم ويمكن ان يجاب بان اللفظ عام وضعا فلا وجه لاختلافهم فى عمومه وانما الاختلاف فى انه هل يعتد بعمومه ويعمل به أولا فأشار الى ذلك بتعبيره بالتعميم بمعنى الاعتداد بعمومه والعمل به * والثانى ان ذكر المدح والذم انما هو على وجه التمثيل والمراد ان سوق العام لغرض آخر كالمدح أو الذم هل ينصرف بذلك عن عمومه أولا * والثالث ان الباء فى بمعنى للملابسة واضافته اما بيانية والتقدير حال كون العام ملتبسا من حيث سياقه بمعنى هو المدح او الذم واما حقيقة والتقدير بمعنى لفظ المدح والذم ولا ينافى هذا قول الشارح بان سيق لاحدهما * والرابع ان الشارح أشار بقوله بان سيق لاحدهما الى أن الواو بمعنى أو وقرينة ذلك عدم اجتماعهما غالبا وان أمكن باعتبارين والى انه ليس المراد بكونه بمعنى المدح والذم انه مستعمل فى مادة ذلك المعنى كما يتوهم من العبارة لاحتمالها له بل انه مستعمل فى معنى يصلح للمدح او الذم به لقصد المدح او الذم * والخامس ان شيخ الاسلام قال وسكت أى الشارح عن بيان مفهوم ما زاده بقوله لم يسق لذلك وهو ما اذا عارض العام المذكور عام سيق لذلك فكل منهما عام وظاهر

لاستعماله فيه نحو قول الرجل لامرأته وقد برزت لرجل أتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع فى كراهة التبرج له وقيل لا يصدق عليه ولم يستعمل فيه والجمع فى هذا المثال على بابه لان من برزت لرجل تبرز لغيره عادة (و) الاصح (تعميم العام بمعنى المدح والذم) بان سيق لاحدهما اذا لم يعارضه عام آخر) لم يسق لذلك اذ ما سيق له لا ينافى تعميمه فان عارضه العام المذكور لم يعم فيما عورض فيه جمعا بينهما وقيل لا يعم مطلقا لانه لم يسق للتعميم (وثالثها يعم مطلقا) كغيره ويتطرق عند المعارضة الى المرجح مثاله ولا معارض ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم ومع المعارض والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الاختين بملك اليمين جمعا وعارضه فى ذلك وأن تجمعوا بين الاختين فانه ولم يسق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك

انهما يتعارضان فيحتاج الى مرجح اه وفيه أمران أحدهما انه يتحصل منه مع قول الشارح فان عارضه العام المذكور الخ التفصيل فى العام المعارض بين مالم يسق لذلك منه فيقدم عليه فيما عارضه فيه وما سيق له فلا يقدم عليه بل يحتاج لمرجح لاحدهما على الآخر وكان الفرق ان ما سيق له أضعف مما لم يسق له بدليل الاختلاف فى تعميمه فاذا كان المعارض مما سيق له ساوى الاول فى ضعفه فاحتيج لمرجح واذا لم يسق له كان أقوى من الاول فقدم عليه فيما عارضه فيه وثانيهما انه قد يجاب عن سكوت الشارح عما ذكر بانه انما سكت عنه لدخوله فى منطوق كلام المصنف فيستفاد منه الاعتداد بعموم الاول كعارضه فيحتاج للترجيح كما يعلم من باب التعادل والترجيح * والسادس انه سكت الشارح والمحشيان عن مفهوم قول المصنف عام آخر وهو ما اذا عارضه خاص سيق لذلك أولا والقياس انه يقدم عليه فى القسمين * والسابع ان قوله اذ ما سيق لذلك لا ينافى تعميمه قال شيخ الاسلام تعليل لتعميم العام بمعنى المدح والذم اه ويجوز كونه تعليلا لتقييد الشارح بقوله لم يسق لذلك وعليهما فظاهر ان ما واقعة على العام والمشار اليه بذلك معنى المدح والذم ولا حاجة الى حمل ما والاشارة على معنى المدح والذم وجعل ضمير سيق للعام والمعنى اذ معنى المدح والذم الذى سيق العام له كما يدل عليه ضبط شيخنا الشهاب * والثامن انه اعترض على المصنف فى ذكره هذه المسئلة هنا بلزوم التكرار لدخولها فى قوله السابق والصحيح دخول الصورة غير المقصودة تحت العام قال شيخ الاسلام وأجيب بان تلك لا يشترط فيها قرينة من مدح أو غيره تصرف عن العموم بل العموم ثم باق فى غير المقصودة اجماعا أى وان قلنا بعدم دخولها فى العام من حيث الحكم وهنا يرتفع العموم ويكتفى فيه ببعض ما يصدق به اللفظ عند من يرى انه لا عموم فيه اه ولعله أراد بالمجيب الكمال فانه بسط هذا الجواب (وأقول) يمكن ان يجاب أيضا بان ما سبق فيما استقر أنه غير مقصود وما هنا فى ان قصد نحو المدح أو الذم هل يقتضى كون العموم غير مقصود أولا وهذا الا يستفاد مما سبق ومما يدل على تباين المحلين اختلاف الخلاف فيهما فان الثالث هنا لم يحكه المصنف فيما سبق (قوله بان لم يرد تناوله له) أقول قد يشكل عليه انه على هذا من العام المخصوص بصريح قوله فحمل الاول على غير ذلك وسيذكر المصنف ان العام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما الا ان يراد بالتناول المنفى ارادته تناول الحكم ويلزم عليه انه المراد فى قوله او أريد ويلزم على ذلك ارادة الحكمين المتنافيين منهما معا أو جواز ذلك بلا نسخ لاحدهما وهو فى غاية الاشكال فلتتأمل مباحث التعارض الآتية (قوله أو أريد) قال شيخنا الشهاب أى على القول الثالث اه (قوله الممكن نفيها) دفع لاستدلال الخصم بانه لو كان عاما لما صدق لانه لابد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة فى سلب ما عداهما عنهما وحاصل الدفع ان المراد نفى مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا فى العموم وهو من قبيل ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شئ أى خالق كل شئ يخلق (قوله لتضمن الفعل المنفى لمصدر منكر) عبارة العضد لنا انه نكرة فى سياق النفى لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك توصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا فى اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء اه وقوله لان الجملة نكرة قال السعد دفع لما قيل ان التمثيل بلا يستوى ليس بحسن لان

بان لم يرد تناوله له أو أريد ورجح الثانى عليه بانه عرم (و) الاصح (تعميم) (نحو لا يستوون) من قوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة فهو لنفى جميع وجوه الاستواء الممكن نفيها لتضمن الفعل المنفى لمصدر منكر وقيل لا يعم

المراد

نظرا الى ان الاستواء المنفى هو الاشتراك من بعض الوجوه وعلى التعميم يستفاد من الآية الاولى ان الفاسق لا يلى عقد النكاح ومن الثانية ان المسلم لا يقتل بالذمى

المراد فى النكرة اسم الجنس ويستوى فعل هذا ولكن تصريحهم بان التعريف والتنكير من خواص الاسماء ينفى كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على ان المراد بتنكير الجملة ان المفرد الذى يسبك منها نكرة وعموم الفعل المنفى ليس من جهة تنكيره بل من جهة ان ما يتضمنه من المصدر نكرة فمعنى لا يستوى زيد وعمرو لا يثبت استواء بينهما اه وبه يظهر حسن صنيع الشارح ووجه عدوله عن صنيع العضد (قوله نظرا الى ان الاستواء المنفى هو الاشتراك من بعض الوجوه) قال شيخنا الشهاب أى الاشتراك فى الجملة ففى العضد فى تقرير هذا الدليل قالوا أولا المساواة مطلقا أى فى الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو فى طرف الاثبات لا فى طرف النفى فان نفى الاعم يستلزم نفى الاخص ولولا ذلك لجا مثله فى كل نفى فلا يتم نفى أبدا اه وبه تعلم ان تقرير الشارح لهذا الدليل أعنى قوله نظرا الى أن الخ يحتاج الى تتميم اه (وأقول) لا يخفى ان حاصل قول العضد قالوا أولا المساواة مطلقا أى فى الجملة أعم الخ محل المخالفين الاستواء المنفى على الاشتراك من بعض الوجوه كما هو صريح قوله فلا يدل أى الاعم الذى هو المساواة فى الجملة عليه أى على الاخص الذى هو المساواة من كل وجه وقوله فلا يلزم من نفيه أى الاعم المذكور نفيه أى الاخص المذكور وهو ما ذكره الشارح فقول الشيخ انه يحتاج الى تتميم ان أراد ان فيه نقصا فى المعنى عما ساقه العضد من استدلالهم فهو ممنوع وان أراد انه لم يذكر الجواب عن استدلالهم كما ذكره العضد فعدم ذكر الجواب لا يوجب احتياج الدليل الى تتميم لان الجواب ليس متمما لذلك الدليل بل هادم له ولعل عدم تصريح الشارح بالجواب اكتفاء بما دل عليه استدلاله بقوله لتضمن الفعل الخ اذ حاصله ان الفعل تضمن نكرة واقعة فى سياق النفى وهى للعموم والعموم يجب العمل به حيث لا صارف عنه ولا صارف هنا وهذا يرد حملهم الاستواء المنفى على الاستواء من بعض الوجوه لانه بمجرده تخصيص للعام بلا دليل وهو ممتنع وأنت خبير بما فى قول الشيخ أى الاشتراك فى الجملة لان معنى الاشتراك فى الجملة انه أعم من الاشتراك من بعض الوجوه ومن الاشتراك من جميع الوجوه كما صرحت بذلك عبارة العضد المذكورة كما ترى فكيف يصح جعل ذلك تفسيرا لقول الشارح الاشتراك من بعض الوجوه الا أن يجاب بان الاشتراك من بعض الوجوه صادق مع الاشتراك من البعض الآخر لكنه لا يناسب مقصود الخصم كما لا يخفى (قوله ان الفاسق لا يلى عقد النكاح) قال شيخنا الشهاب فيه ان المتجه حمله على الكافر لقوله واما الذين فسقوا الى قوله ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون ولذكره فى مقابلة المؤمن ويجاب بانه من ذكر بعض افراد العام بحكمه وهو لا يخصص اه (وأقول) لا يخفى ما فى هذا الجواب وان نسبه الكمال الى الشافعية اما أولا فلان المتبادر تبادرا قويا من قوله اما الذين آمنوا الى قوله واما الذين فسقوا الخ عقب قوله أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون انه ما تفصيل للمؤمن والفاسق فيه وبيان لحكمهما وهذا يقتضى ان المراد بالفاسق فى قوله كمن كان فاسقا هو الكافر فحمله على خلاف ذلك فى غاية البعد نافرته السياق اللهم الا أن يجاب بان التقييد بعمل الصالحات فى قوله اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات

وخالف فى المسئلتين الحنفية (و) الاصح تعميم نحو (لاأكلت) من قولك والله لاأكلت فهو لنفى جميع المأكولات بنفى جميع أفراد الاكل المتضمن المتعلق بها (قيل وان أكلت) فزوجتى طالق مثلا فهو للمنع من جميع المأكولات

الخ مع اطلاق المؤمن فيما قبله مما يقرب عدم ارادة التفصيل والبيان المذكورين واما ثانيا فلان عنونة اللاحق بعنونة السابق بعينه يبعد انه بعض افراده بل يتبادر منه انه هو واما ثالثا فلان قوله كلما أرادوا ان يخرجوا منها الخ ظاهر فى الخلود المختص ببعض افراد الفاسق وهو الكافر وقوله ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون مختص قطعا بالكافر فكيف يكون ذلك من ذكر بعض افراد العام بحكمه أى العام كما هو المراد فى تلك القاعدة مع ان الخلود والتكذيب بالعذاب لايثبتان فى حق الفاسق المؤمن اللهم الا أن يجاب بان اختصاص هذا الحكم بالكافر لايمنع كونه حكم العام لثبوته للعام فى الجملة أو بثبوته لبعض افراده أو يمنع اختصاص تلك القاعدة بكون الخاص مذكورا بحكم العام بل تجرى أيضا مع ذكره بحكم آخر لايناقض الحكم المذكور للعام ولهذا أطلق الكمال حيث قال والشافعية يجعلون التعقيب من باب افراد بعض افراد العام بالذكر لكونه أهم وذلك لايخصص على الصحيح اهـ وبالجملة فالاوجه عندى حمل هذه الآية على مجرد التمثيل من غير تعويل على مجردها فى الحكم المذكور والتمثيل مما يتسامح فيه ويكتفى فيه بمجرد الاحتمال والتقدير فليتأمل (قوله وخالف فى المسئلتين الحنفية) أقول قد يتوهم ان المراد بالمسئلتين مسئلة تعميم العام بمعنى المدح والذم ومسئلة تعميم نحو لايستوون وليس كذلك بل المراد بهما مسئلة ان الفاسق لايلى عقد النكاح ومسئلة ان المسلم لايقتل بالذمى كما أشار الى ذلك الكمال بقوله فى آخر كلامه الطويل الشارح للمقام وقد ألم الشارح بهذا التحرير حيث جعل الخلاف فى مسئلتين فرعيتين يستدل عليهما بالآيتين فخلاص من عهدة الدخول فى نقل نفى أصل العموم فى الآية ونحوها عن الحنفية كما فعله الآمدى وابن الحاجب اهـ وأما قوله فى ذلك الكلام الطويل فالاستدلال بانه نفى داخل على نكرة هى المصدر الذى تضمنه الفعل أى كما فعل الشارح كابن الحاجب وغيره استدلال فى غير محل النزاع الخ فلك رده أما أولا فلانه انما يصح لوساوى الابن الهمام ما حرره من محل النزاع ولعلهم ثبت عندهم خلاف ما حرره مما يناسبه صنيعهم وأما ثانيا فلا نسلم ان الاستدلال المذكور استدلال فى غير محل النزاع بل هو استدلال يشمل محل النزاع قطعا لان مدعاهم تعميم ما ذكر فى سائر الوجوه الممكنة الشاملة لامور الدنيا أيضا ولاشك فى مناقضة ذلك لمدعى الحنفية تخصيص تلك الوجوه بامور الآخرة فنصب الدليل على الوجه المذكور نصب فى غير محل النزاع قطعا لتناوله له فتأمله فانه ظاهر (قوله والاصح تعميم نحو لاأكلت الخ) فيه أمران * الاول انه قد يقال لاحاجة لافراد هذا عما قبله لان مدركهما واحد وهو تضمن الفعل نكرة واقعة فى سياق النفى بل لاحاجة لافرادهما عن قوله السابق والنكرة فى سياق النفى لانهما من افرادها ويجاب بمنع ان المدرك فيهما واحد فان المدرك فيما قبل هذا ليس مجرد التضمن المذكور بل منشأ الخلاف فيه معنى الاستواء كما يفهم من أدلة المسئلة كاستدلال المخالف بانه لو كان عاما لما صدق لانه لابد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة فى سلب ما عداهما عنهما والفعل ليس نكرة حقيقة كما علم مما سبق عن حواشى السعد ولا يتبادر من لفظ النكرة ولا يلزم من تضمنه نكرة ان يعطى حكمها فلم يستغن عن بيان حكمه بقوله السابق والنكرة فى سياق النفى وقوله المتضمن بفتح الميم أى للفعل وقوله المتعلق بها أى بالمأكولات

بسر

فيصح تخصيص بعضها في المسئلتين بالنية ويصدق في ارادته وقال أبو حنيفة لا تعميم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية لان النفي والمنع لحقيقة الاكل وان لزم منه النفي والمنع لجميع المأكولات حتى يحنث بواحد منها اتفاقا وانما عبر المصنف في الثانية بقيل

بكسر اللام كلاهما صفة للاكل ثم رأيت الزركشي قال هذه هي المسئلة السابقة في ان حرف النفي اذا دخل على النكرة عم لذاته أو هو سلب الكلي وهو القدر المشترك في الاكل فان قلنا بالثاني لم يقبل التخصيص لانه نفي الحقيقة وهي شيء واحد فليس بعام والتخصيص فرع العموم وان قلنا بالاول عم فهذه المسئلة فرع لتلك فذكرهما المصنف جمعا بين الاصل والفرع اه فان أراد الاعتراض بالتكرار فقد تبين اندفاعه بما قررناه * والامر الثاني ان كثيرا كالعضد قيدوا الفعل في هذه المسئلة بالمتعدي وعبارة الاسنوي وقد علمت بما ذكرناه ان صورة المسئلة المختلف فيها ان يكون فعلا متعديا لم يقيد بشيء وقال قبله اعلم انه اذا حلف على الاكل وتلفظ بشيء معين كقوله والله لا آكل التمر او لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيأ معينا كقوله والله لا آكل أكلا فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة انه لا يحنث بغيره اه ولم يتعرضوا لمحترز هذا التقييد ولا بينوا حكمه وهو ما لو كان الفعل قاصرا كوالله لا أقوم أو لا قعدت فهل يحمل على العموم ويصح التخصيص بالنية بان ينوي قياما معينا أو قعودا معينا فلا يحنث بغيره أو لا فيه نظر والذي يظهر لي جريان الخلاف وأن تقييدهم بالمتعدي ليس لاخراج القاصر بل لانه الذي يتاتى فيه ما ذكروه من التفصيل بين ذكر المفعول وغيره ثم رأيت بعضهم قال اختلفت ألفاظ الاصوليين في التعبير عن هذه المسئلة فمنهم من جعل النزاع في مطلق الفعل الوارد في سياق النفي سواء كان متعديا أو غير متعد قال القاضي عبد الوهاب الفعل في سياق النفي هل يعم كالنكرة في سياق النفي أم لا ولم يقيده بالمتعدي ولا بغير المتعدي بل أطلق كما ترى قال بعض المصنفين هذا الاطلاق الذي اطلقه هو الحق ولا فرق في هذه المسئلة بين المتعدي وغير المتعدي اذ الخلاف في القسمين على السواء والدليل شامل لهما وحكمهما واحد ومنهم من جعل النزاع في الفعل المتعدي خاصة اه ورأيت الزركشي تعرض لذلك أيضا فقال علم من تمثيله تصوير المسئلة بان يكون الفعل متعديا غير مقيد بشيء وهو الذي ذكره الامام والغزالي والآمدي وغيرهم وعلى هذا لا يتناول الافعال القاصرة لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة قال الفعل في سياق النفي هل يقتضي العموم كالنكرة في سياق النفي لان نفي الفعل نفي لمصدره فاذا قلنا لا يقوم فكأنا قلنا لا قيام وعلى هذا التصوير تعم المسئلة القاصر اه ويمكن ان يكون عدم تقييد الشارح الفعل بالمتعدي لذلك (قوله فيصح تخصيص بعضها) قال شيخنا الشهاب أي اخراجه اه (وأقول) لا يتعين هذا بل يحتمل ان المعنى تخصيص بعضها بالحكم أو بالارادة من اللفظ وقوله ويصدق في ارادته قال شيخنا الشهاب أي التخصيص (وأقول) لا يتعين بل يحتمل رجوع الضمير للبعض أي ارادة البعض والمراد انه يصدق باطنا كما يدل عليه قول الكمال وعند نا يدين اه وينبغي حمل التقييد بالباطن على الطلاق ونحوه دون اليمين بالله حيث لم يتعلق به حق آدمي (قوله وقال أبو حنيفة لا تعميم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية) أقول قد أطال الكمال هنا في شرح المقام بكلام حسن فراجعه وقوله فيه عن شيخه بل الملاحظ عادة أي في الاخراج بالنية هو المأكول ولا يصح اخراجه من حقيقة الاكل قد يرد أيضا زيادة على ما رده به الكمال بان هذا المعنى جار في لا آكل أكلا ولا أوجد أكلا مع انهم سلموا عمومه وقبوله التخصيص ثم رأيت ما ياتي عن القرافي في توجيه احتجاج الشافعي باجماعنا على قبول نية التخصيص في ان أكلت أكلا وهو عند التامل

الصادق يؤيد هذا الرد فتامله * واعلم ان الامام فخر الدين فى محصوله قد نصر مذهب أبى حنيفة فى هذه المسئلة بأشياء واهية لا يصح التمسك بها فضلا عن الترجيح بها كما سترى ذلك واتحافا العجب من هذا الامام كيف وقع فى ذلك فقال ونظر أبى حنيفة أى فى هذه المسئلة دقيق وتقريره ان نية التخصيص لو صحت لصحت اما فى الملفوظ أو فى غيره والقسمان باطلان فبطلت تلك النية وانما قلنا انه لا يصح اعتبار نية التخصيص فى الملفوظ لان الملفوظ هو الاكل والاكل ماهية واحدة لانها قدر مشترك بين أكل هذا الطعام وذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له والمذكور انما هو الاكل من حيث هو أكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث انها هى لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترن بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا وذاك تعددت فهنالك صارت محتملة للتخصيص ولكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تكون محتملة فالحاصل ان الملفوظ ليس الا الماهية وهى غير قابلة للتخصيص فأما اذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملفوظ فيكون القابل لنية التخصيص شيأ غير ملفوظ وهذا هو القسم الثانى فنقول هذا القسم وان كان جائزا عقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعى فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبز تارة والى اللحم أخرى اضافات كأنها تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذاك وهذا الموضع وذاك اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم أجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح فكذا التخصيص بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط فى تعظيم اليمين اه وقد أطنب غير واحد كالاصفهانى والقرافى فى شرحيهما والبيضاوى فى منهاجه والاسنوى فى شرحه فى رد جميع ما ذكره وبالغوا فى تزييفه فمن أحب الوقوف على ذلك فليراجعه ومن جملة ما ذكره الاصفهانى ما نصه واعلم ان ما ذكره المصنف يعنى الامام نصرة لمذهب أبى حنيفة هو الى الخذلان أقرب وبيانه انا نقول لا نسلم انه لا يقبل التخصيص فى الملفوظ قوله الملفوظ هو المصدر قلنا نعم فى سياق النفى والمصدر لا عموم له اثباتا وأما فى طرف السلب والنفى فلا نسلم وهذا لانه نكرة فى سياق النفى فيعم لما سبق من القاعدة سلمنا انه ليس بعام ولكنه مطلق يقبل التقييد لم قلتم انه ليس كذلك سلمنا ذلك ولكن لم قلت انه لا يقبل التخصيص باعتبار غير الملفوظ وأما القياس على الظروف فانما ينتظم اذا لم يكن بين المقيس والمقيس عليه فرق وهو ممنوع وبيان الفرق من وجهين الاول ان كل فعل يستدعى مفعولا قطعا ولا كذلك الظروف فانه لا يستدعيها الا الفعل المحدث دون القديم الثانى ان المفعول مقصود للفاعل دون الزمان والمكان غالبا فقد تبين ان ذلك التدقيق لا تحقيق له اه ومن جملة كلام القرافى ما نصه قوله أجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح قلنا لا نسلم بل الشافعية والمالكية متفقون على أنه اذا قال والله لا آكل ونوى يوم السبت ونحوه لا يحنث بغيره وكذلك المكان فالحكم فى المقيس عليه ممنوع سلمنا الحكم ويمكن الفرق ثم ذكر فروقا منها الثانى السابق فى كلام الاصفهانى اه وما نسبه للشافعية فيما ذكر صحيح كما يعلم من كتبهم وفى الروضة منها فى مبحث التديين فى الطلاق ما نصه ولو قال ان كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا فيقبل

كذا حكى عن نص الشافعي رضي الله تعالى عنه والمراد على ما نقل الغزالي القبول باطنا فلا
تطلق اذا كلم بعد شهر اه ومن جملة كلام الاسنوي وقد انتصر الامام لابي حنيفة بشيء في غاية
الفساد فانه بناه الى ان قال وبناه أيضا على ان تخصيصه ببعض الازمنة والامكنة لا يصح بالاتفاق
وهو باطل أيضا فان المعروف عندنا انه اذا قال والله لا أكلت ونوى في مكان معين أو زمان معين
انه يصح وقد نص الشافعي على انه لو قال ان كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا انه
يصح اه وفي العضد تبعا لابن الحاجب قالوا أي الخصوم أولا لو كان أي الفعل عاما في مفعولاته
كان عاما في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم منتف
اتفاقا الجواب أما أولا فبالالتزام لان نفي حقيقة الاكل يكون بنفيه في كل زمان وكل مكان
وأما ثانيا فبمنع الملازمة لان أكلت لا يعقل بمعناه الاستغراقي الا بمأكول ولذلك قيل المتعدي ما لا يعقل
الا بمتعلقه وظرفا الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز أن لا يخطرا بالبال أصلا وان كان لا ينفك
عنهما في الواقع فاذن المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا آكل شيأ ولا نزاع في انه لو ذكر لكان
عاما قابلا للتخصيص اه وقوله فبالالتزام قال السعد أي منع انتفاء اللازم ثم قال فان قيل المصدر
جزء من مفهوم الفعل فينبغي ان يكون كالمفعول به قلنا المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح
فالمصدر نفسه لا جزؤه وبهذا يندفع ما يقال ان الزمان أيضا جزء مفهوم الفعل على ان الكلام
في الزمان الذي هو في موقع المفعول فيه وهو الذي لا يتصور فيه العموم بأن يراد لا آكل في وقت
ما وأما الذي هو جزء الفعل فهو نفس الماضي أو الحال أو الاستقبال ولا يتصور فيه عموم الا اذا
اعتبر غير ما هو جزء الفعل بان يقصد ابزاء من الماضي مثلا ثم قال وانما خص الزمان والمكان
بالمذكور دون السبب ونحوه لانهما أقرب الى المفعول به من حيث اللزوم في الجملة أعني
في الوجود فاذا لم يعما فغيرهما أولى اه ومما ينبغي عدم الشك فيه ان الامام لم يستحق قوله السابق
اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح الا الى تقليد كلام الخصوم من غير
استحضار مذهبه في ذلك ولا مراجعته وهذا مما لا ينبغي ولا يليق عنه ولا بعلو قدره ثم قال الامام في
المحصول ما نصه حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه اجمعنا على انه لو قال ان أكلت أكلا صحت نية
التخصيص فكذا ان قال ان أكلت لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه والجواب
ان المصدر هو الماهية وقد بينا انها لا تحتمل التخصيص وأما قوله أكلا فهذا في الحقيقة ليس
مصدرا لانه يفيد أكلا واحدا منكرا والمصدر ماهية الاكل وقيد كونه واحدا منكرا خارج
عن الماهية وكونه منكرا ليس وصفا قائما به بل معناه أن القائل ما عينه والذي يكون متعينا
في نفسه لكن الانسان ما عينه فلا شك انه قابل للتعيين فاذا نوى التعيين فقد نوى ما يحتمله الملفوظ
فهذا ما عندي في هذا الفصل اه قال الاصفهاني في شرحه اعلم أن حاصل جوابه عن الحجة
المذكورة الفرق وهو ان قوله ان أكلت أكلا فقوله أكلا ليس بمصدر على الحقيقة بل هو منكر
والمنكر قابل للتعيين بخلاف قوله ان أكلت فانه يدل على المصدر وقد ثبت أن المصدر لا دلالة له
الا على الماهية الكلية التي لا تتعدد ولا تتم فلا تقبل التخصيص وقد اتضح ضعف هذا الجواب بما
سبق اه وأما القرافي فوجه احتجاج الشافعي المذكور بان النحاة اتفقوا على ان ذكر المصدر
بعد الفعل أي في مثل مسئلتنا انما هو للتأكيد والتأكيد عبارة عما لم يفد شيأ لم يكن في الاصل

ضميرتقويته بما يفهم من الاصل فجميع الاحكام الثابتة بعد التأكيد هى الاحكام الثابتة قبله
غير التقوية ليس الا وحينئذ جواز التخصيص من جملة الاحكام وهو ثابت بعد النطق بالمصدر
فيثبت قبله وهو محل النزاع وهذا تقرير فى غاية الظهور والقوة اه ثم أطنب فى رد جواب الامام
عن هذه الحجة فليراجع كلامه من أراد ومنه رد قوله ان أكلا ليس مصدرا بانه خلاف اجماع
النحاة وقوله قد كونه منكرا خارج عن الماهية بانه ليس فى أكل الا ماهية الاكل وهى صادقة
على القليل والكثير وهذا هو حقيقة المصدر وحقيقة النكرة فان النكرة كل اسم شائع فى
جنسه ولاشك أن أصل الماهية التنكير فليس التنكير عارضا بل هو أصل الحقيقة وقوله
والذى يكون معينا فى نفسه لكن الانسان الخ بأنا لانسلم أن المصدر اذا نطق به هكذا يلزم أن
يكون معينا عند المتكلم بل يشير به الى الاكل الذى هو القدر المشترك بين جميع ماهيات الاكل
ولا يريد معينا وقوله نوى ما يحتمله الملفوظ بانه قبل النطق بالمصدر نوى ما يحتمله اللفظ لان الفعل
محتمل أن يريد به الحالف مفعولا معينا فى نفسه وهذا معلوم بالضرورة من أحوال الحالفين
(قوله على خلاف تسوية) قال شيخنا الشهاب حال من قبل وخلاف بمعنى مخالفة اه ويمكن
أيضا تعلقه بعبر (قوله وليس الامر كما فهم دائما الخ) ذكر فى التلويح ان الشرط فى مثل ان
فعلت فعبده حر وامرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا
مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وان كان منفيا
مثل ان لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولاشك ان
النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب أن يكون فى جانب النقيض للعموم
والسلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب أن يكون فى جانب
النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر أن عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم
النكرة فى موضع النفى اه فليتأمل فيه فان الشرط قد لا يكون للمنع ولا للحمل ومنه ما تقدم تمثيل
الشارح به للعموم من نحو قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره (قوله
لا المقتضى) قال شيخنا الشهاب هو وما عطف عليه مما سيأتى مجرور عطفا على العام هذا هو
الظاهر وان خالف ما قدره الشارح فيه وفيما عطف عليه من قوله فانه لا يعم جميعها فانه
لا يقتضى العموم فى المعطوف فانه لا يعم اقسامه فانه لا يعم كل محل اه (وأقول) لا تنتفى المخالفة
اما أولا فما قدره الشارح لا ينافى جر هذه المذكورات بالعطف على ما أضيف اليه تعميم فيما
سبق والتقدير لا تعميم المقتضى الخ بناء على ان تلك المقدرات تعليلات لنفى التعميم المستفاد
من العطف أو تفسيرات له فقوله فى الاول فانه لا يعم جميعها يصح أن يعلل به مع ما بعده عدم تعميم
المقتضى وحاصل المعنى حينئذ لا تعميم المقتضى لانه لا يعم جميع تلك الامور ومع اندفاع الضرورة
باحدها فان اعتبارها انما هو لاجل الضرورة فحيث اندفعت تم المقصود ولا غبار على هذا
التعليل وكذا يقال فيما بعده فحاصل المعنى فى الثانى ولا تعميم العطف على العام لانه لا يقتضى
العموم فى المعطوف بمعنى انه ليس فيه ما يقتضى العموم فى المعطوف وفى الثالث ولا تعميم
الفعل الخ لانه لا يعم اقسامه بمعنى أنه ليس فيه ما يقتضى عموم اقسامه وفى الرابع ولا تعميم
المعلق بعلة لانه لا يعم كل محل بمعنى ان لفظه لا يقتضى ذلك ويصح ان تكون الفاء لتفسير المعنى

على خلاف تسوية ابن
الحاجب وغيره بينهما الا فهمه
من ان عموم النكرة فى سياق
الشرط بدلى كما تقدم عنه
وليس الامر كما فهم دائما
لما تقدم من مجيئها للشمولى
(لا المقتضى) بكسر الضاد

المراد

المراد من النفي في المذكورات وملخص معنى التعليل في هذه المذكورات انه ليس في الكلام ما يقتضي العموم وأما ثانيا فلو سلمنا ظهور ما قدره في المخالفة جاز ان يكون قصده به بيان حاصل المعنى دون تقدير الاعراب (قوله ما لا يستقيم من الكلام) الاظهر ان من تبعيضية فأي بعض كلام فالمقتضى كلام مخصوص (قوله لا يستقيم من الكلام) أي لا يصدق (قوله فانه) اي المقتضى بكسر الضاد لا يعم جميعها وهذا حل للمتن كذا قاله شيخنا الشهاب وفيه نظر بل الظاهر انه تفسير للمتن وقوله ويكون أي المقتضى بكسر الضاد كما رمز الى ذلك شيخنا الشهاب لكن قد يشكل عليه قوله يتعين بالقرينة لان المتعين بالقرينة أحد تلك الامور أي المراد منها الا أن يجاب بان المقتضى لا يتعين من حيث المراد به الا ببيان الاحد المراد من تلك الامور فبيان ذلك الاحد بالقرينة كالقرينة على تعيين المقتضى (قوله فانه لا يقتضي العموم في المعطوف) قال شيخ الاسلام أجرى العطف في كلام المصنف على معناه المصدري ولو جعله بمعنى المعطوف لكفاه ان يقول فلا يعم وكان أنسب بما قبله وما بعده على أن في التعبير بشيء منهما تجوزا بالنظر الى المثال لان الكلام فيه انما هو في متعلق المعطوف والمعطوف عليه لا فيهما انفسهما اه وحاصله ايرادان فاما الاول فقد يجاب عنه بان الحامل على الابراء المذكور انه ظاهر اللفظ مع صحته فلا ضرورة الى العدول عنه وفيه نظر لان العطف بالمعنى المصدري مع فوات مناسبته لما قبله وما بعده لا يتأتى تعميمه الا بغاية التعسف فلا وجه لنفي العموم عنه لعدم الحاجة اليه بخلاف المعطوف وأما الثاني فيمكن دفعه بالوجه الاول في قول شيخنا الشهاب ما نصه قوله ولا ذو عهد هو عطف على مسلم وبكافر المقدر معطوف على بكافر الملفوظ ويصح ان يكون المعطوف عليه لفظ مسلم والمعطوف ذو عهد وهما الحدث عنهما وعمومهما باعتبار قيدهما وهو بكافر الاول والمقدر اه وقوله وبكافر المقدر أي على الخلاف فان الحنفي يقدره والشافعي انما يقدر بحربي وقوله وعمومهما أي على الخلاف فان الشافعي يمنع عموم المعطوف والعطف على الوجه الاول في كلام الشيخ من عطف مفردين على مفردين وعلى الثاني فيه من عطف مفرد على مفرد (قوله مثاله حديث أبي داود لا يقتل مسلم بكافر الخ) لا يخفى انه حيث كان الغرض التمثيل كما صرحت به هذه العبارة لا الاستدلال لم يضر احتماله معنى آخر لان الغرض من التمثيل ايضاح القاعدة فيكفيه احتمال المثال له ولا يضر احتمال غيره كما هو مقرر وحينئذ يظهر سقوط ما أورده الكمال وقوله لا حاجة الى التقدير لا نا لم ندع الاحتياج الى التقدير بل انه أمر محتمل فصح التمثيل فتأمل ولا تغفل (قوله والفعل المثبت ونحو كان يجمع في السفر) فيه أمران * الاول أن الشارح قيد الفعل المثبت بقوله بدون كان ليغاير ما عطف عليه وكان يمكن ترك التقييد وجعل هذا العطف من قبيل عطف الخاص على العام ونكتته ما يتوهم من عموم هذا المعطوف نظرا لما يأتي أنه قد تستعمل كان مع المضارع للتكرار * والثاني أنه قد يقال لا حاجة لجمع المصنف بينهما بل كان يكفيه الاقتصار على الفعل المثبت والتمثيل له مع كان وبدونها كما فعل ابن الحاجب أو الاقتصار على نحو كان يجمع في السفر لفهم غيره بالاولى لانه اذا لم يعم مع انه قد يستعمل للتكرار فغيره أولى ويجاب بان الحامل له على صنيعه ارادة الاختصار مع حصول المطلوب لانه لو اقتصر على الفعل المثبت بلا تمثيل لتوهم عدم شموله لكان

وهو ما لا يستقيم من الكلام الا بتقدير أحد أمور يسمى مقتضى بفتح الضاد فانه لا يعم جميعها لاندفاع الضرورة باحدها ويكون مجملا بينها يتعين بالقرينة وقيل يعمها حذرا من الاجمال مثاله حديث مسند أخي عاصم الآتي في مبحث المجمل رفع عن امتي الخطأ والنسيان فلوقوعهما لا يستقيم بدون تقدير المؤاخذة أو الضمان أو نحو ذلك فقدرنا المؤاخذة لفهمها عرفا من مثله وقيل يقدر جميعها (والعطف على العام) فانه لا يقتضي العموم في المعطوف وقيل يقتضيه لوجوب مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في الحكم وصفته قلنا في الصفة ممنوع مثاله حديث أبي داود وغيره لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده قيل يعني بكافر وخص منه غير الحربي بالاجماع قلنا لا حاجة الى ذلك بل يقدر بحربي (والفعل المثبت) بدون كان (ونحو كان يجمع في السفر) مما اقترن بكان

مع المضارع لمزيته بانه قد يستعمل للتكرار فيتوهم تعميمه أو مع التمثيل للخالي عن كان فقط فكذلك أو لما اقترن بكان فيتوهم القطع في الخالي عنها مع جريان الخلاف فيه أيضا فلله دره (قوله فلا يعم اقسامه) كذا عبر في المختصر وعبر العضد بقوله لا يعم اقسامه وجهاته قال المولى التفتازاني أي جعل المختلفات بالذات كالنفل والفرض أي في مثال صلى داخل الكعبة اقساما وبالحيثيات كالعشاء بعد الحمرة وبعد البياض أي في مثال صلى بعد غيبوبة الشفق جهات ولما كان التقسيم كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المتن على ذكر الاقسام اه ووجه اختيار الشارح طريق المختصر انه أخصر (قوله اذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد) قد يقال كيف لا يشهد اللفظ بذلك مع ما يأتي من انه قد تستعمل كان مع المضارع للتكرار ومن جريان العرف على ذلك ويجاب بان المراد لا يشهد بذلك باعتبار الاستعمال الا كثر أو لا يشهد بذلك بلا قرينة كما قال شيخ الاسلام في قوله وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار أي بقرينة اه ولا قرينة هنا والاوجه في الجواب أن المراد من جمع بحسب النوع والتكرار الذي يفهم من كان لا ينافي ذلك لانه لا يفيد العموم في الانواع بل غاية ما يفيد العموم في الازمان وليس الكلام فيه يدلك على ذلك كلام العضد حيث قال ما نصه الفعل المثبت لا عموم له وله صور احداها انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي انه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النفل والفرض فلا يتعين الا بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفقين أعني الاحمر والابيض الا أن يحمل المشترك عاما في مفهوميه واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الاولى والتأخير في وقت الثانية ثانيها عمومه في الازمان ولا يدل عليه وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فانه يفهم منه التكرار اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو وليس مما ذكرناه أي من كون الفعل المثبت وهو يجمع للعموم في الازمان في شيء لانه لا يفهم من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان حتى لو قال يجمع أي بدون كان زال التوهم اه فتأمل هذا الكلام الذي حاصله نفي عموم الفعل في اقسامه وجهاته بل وفي الازمان أيضا وان أفادت كان معه التكرار في الازمان دون أقسام الفعل وجهاته تجده صريحا فيما قلناه نعم قال المولى التفتازاني المحقق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى اه وقوله الا أن يحمل المشترك عاما في مفهوميه أي متناولا لهما معا في الجملة قد يقال مقتضى المنقول عن الشافعي من ظهور المشترك في معنييه عند التجرد عن القرائن ترجيح هذا (فان قلت) قياس ذلك حمل الجمع في كان يجمع في السفر على معنييه من جمعي التقديم والتأخير بالاولى لانه اذا حمل المشترك على معنييه فحمل المتواطئ كالجمع عليهما أولى (قلت) ممنوع بل هنا مسئلتان احداهما عموم اللفظ بمعنى تناوله دفعة لسائر الآحاد التي يصلح لها وهذا لا يكون الا في صيغ العموم والفعل المثبت ليس من صيغ العموم ومنه الفعل المتواطئ نحو كان يجمع في السفر ومنه الفعل المثبت المشترك فلا عموم له بهذا المعنى سواء حمل على معنييه فلا يستغرق جميع آحاد المعنيين ولا آحاد أحدهما أو على أحدهما فلا يستغرق جميع آحاده فلا يلزم من حمله على معنييه عمومه بهذا المعنى والثانية حمل المشترك على معنييه بان يتعلق الحكم بالمعنيين وهذا لا يتوقف على كون اللفظ من صيغ

فلا يعم اقسامه وقيل يعمها مثال الاول حديث بلال أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة رواه الشيخان والثاني حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر رواه البخاري فلا يعم الاول الفرض والنفل ولا الثاني جمع التقديم والتأخير اذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد ويحتمل وقوع الصلاة الواحدة فرضا ونفلا والجمع الواحد في الوقتين

العموم بل ان كان منها شمل المعنيين عند تجرده عن القرائن على القول به واستغرق آحاد المعنيين وان لم يكن منها شمل المعنيين كذلك ولم يستغرق آحادهما ولا آحاد أحدهما فليتأمل (قوله وقيل يعمان ماذكر حكما) قال شيخنا الشهاب لا لفظا وهو تمييز محول عن الفاعل أي يعم حكمهما وهو الجواز اه (وأقول) كان معناه أي اللفظ ليس نصا ولا ظاهرا في تناول ماذكر دفعة لكنه لما صدق بكل منهما وحمله أثبتنا الحكم لهما جميعا قياسا فليتأمل (قوله وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار) فيه أمران * الاول انه يجوز أن يكون هذا اشارة الى أن هذا المعنى لا ينافي نفي العموم عن نحو كان يجمع في السفر لما علم مما تقدم ان العموم المنفي عموم الاقسام والجهات والعموم المستفاد من كان عموم الازمان وقول شيخنا الشهاب قوله وقد تستعمل كان الخ هو استئناف على القولين جميعا لا ينافي ذلك * والثاني أن الكمال شرح هذا الكلام شرحا حسنا فينبغي الوقوف عليه ومنه قوله والتحقيق كما قال شيخنا في تحريره وفاقا للمولى سعد الدين في حواشيه أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى واستشهد شيخنا لاستفادة الاستمرار من المضارع بنحو قولهم بنو فلان يكرمون الضيف ويأكلون الحنطة فانه يفيد أن ذلك عادتهم اه (وأقول) يؤيد مانقله عن شيخه وفاقا للمولى سعد الدين ما تقرر في المعاني انه قد يقصد بالمضارع الاستمرار التجددي بحسب المقام ولعل المراد بالاستمرار في عبارة شيخه كالسعد هو معنى التكرار في عبارة الشارح وغيره فترجع العبارات الى معنى واحد فعلم أن افادة المضارع التكرار لا يتقيد بمقارنة كان (قوله ولا المعلق بعلة لفظا لكن قياسا) فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب قوله لفظا تمييز محول عن الفاعل وكذا قياسا والمعنى لا يعم لفظه كل محل بل يعمه القياس ويجوز نصبهما على نزع الخافض اه وهذا على ما تقدم عنه في قوله لا المقتضي الخ من أن الشارح قرر خلاف السياق وعلى ما بيناه ثم من عدم تعين المخالفة يكون التمييز محولا عن المضاف اليه والتقدير ولا تعميم لفظ المعلق لكن تعميم قياسه أي القياس عليه * والثاني انه يستفاد من تقرير المسئلة وبعد ذكرها هنا مع انها من قبيل القياس فمحلها باب القياس وذلك لانه لما قيل بالعموم فيها لفظا ناسب ذكرها هنا بل مناسبة ذكرها هنا ثابتة أيضا على القول بعمومها قياسا والمتعلق بباب القياس أصل الالحاق لا بيان عمومه فليتأمل والثالث انه تقدم الفرق بينها وبين قوله السابق أو عقلا كترتيب الحكم فلا تكرار وان التزمه شيخ الاسلام واعتذر بانه أعادها هنا ليبين الخلاف فيها لانه يرد على هذا انه لا حاجة في ذلك للجمع بين الموضعين لامكان الاقتصار على أحدهما مع بيان الخلاف فيه (قوله وان ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب أي ترك الشارع طلب التفصيل في حكاية حال الشخص والمراد بالحكاية الذكر والنقل كقول غيلان لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني أسلمت على عشر نسوة مستفسرا فلفظه حكى به حالته اه وفي حكاية يتعلق بترك ويجوز كونه في المصاحبة والمقال بمعنى القول ذا اللفظ ويشمل حكاية الحال كون الحاكي صاحب الحال وكونه غيره * والثاني قال الكوراني يريد أن هذه المسئلة تلائم بحث العام لا انها من العام المصطلح عليه ثم قرره بنحو ما قرره به الشارح المحقق ثم قال وقد ظهر لك بهذا التحرير انه ليس الكلام في العام المصطلح اه (وأقول) ان أراد أن كلام

وقيل يعمان ماذكر حكما
لصدقهما بكل من قسمي
الصلاة والجمع وقد تستعمل
كان مع المضارع للتكرار كما
في قوله تعالى في قصة اسمعيل
عليه الصلاة والسلام وكان
يأمر أهله بالصلاة والزكاة
وقولهم كان حاتم يكرم
الضيف وعلى ذلك جرى
العرف (ولا المعلق بعلة)
فانه لا يعم كل محل وجدت
فيه العلة (لفظا لكن) يعمه
(قياسا) وقيل يعمه لفظا
مثاله أن يقول الشارع
حرمت الخمر لاسكارها فلا
يعم كل مسكر لفظا وقيل
يعمه لذكر العلة فكأنه قال
حرمت المسكر (خلافا
لزاعمي ذلك) أي العموم
في المقتضي وما بعده كما
تقدم (و) الاصح (ان ترك
الاستفصال) في حكاية الحال
(ينزل منزلة العموم في
المقال)

المصنف أو الشارح يدل على أنه من العام المصطلح حتى يكون هذا الكلام فيه اشارة الى الاعتراض فهو مع منافاته لقوله يريد الخ خطأ في نفسه اذ قول المصنف الذي تبعه عليه الشارح ينزل منزلة العموم في المقال نص في أنه ليس من العام المصطلح لاختصاصه بالمقال كما علم من حده السابق وان أراد مجرد التنبيه فظهور ذلك من عبارة المصنف أرفع من أن يحتاج الى تنبيه وتحرير وقوله كما في قوله أي كترك الاستفصال الذي في قوله وقوله هل تزوجهن الخ هو بيان للاستفصال الذي تركه ومعا حال من الهاء في قوله تزوجهن أو صفة لمصدر تزوج (قوله فلولا أن الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام) اى الجواب قال امام الحرمين فيه نظر عندى وذلك لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم عالما بصورة الواقعة فلهذا لم يستفصل فلا يكون ذلك كالعموم في المقال قال الاصفهاني في شرح المحصول وتبعه المصنف يعني الامام الفخر في النظر المذكور وقال صاحب التنقيح وكثير من الائمة أورد هذا السؤال اه ما قاله الاصفهاني وقوله عالما بصورة الواقعة أي بأنه تزوجهن معا فالفساد العقد حينئذ فله امساك أى تزوج أربع أى أربع منهن لا يقال أو بأنه تزوجهن مرتبا فله امساك الاربع الاول لصحة نكاحهن وفساد نكاح من بعدهن لان هذا لا يناسبه اطلاق قوله امسك أربعا (ثم أقول) يمكن أن يجاب عن النظر بوجهين الاول ان اطلاقه عليه أفضل الصلاة والسلام في الجواب وان كان عالما بصورة الواقعة يدل على أن الحكم يعم الحالين والا لاستفصل لان اطلاق الجواب يوهم السامعين وكل من بلغه الجواب عموم الحكم ويحمل على العمل به مع كثرة من أسلم على أكثر من العدد الشرعي ومع شيوع الجواب لا يقال هذا لا يناسب وصف الشارح التفصيل بالمحتاج اليه لانا نمنع ذلك فانه محتاج اليه على هذا التقدير لدفع هذا الايهام القوى المحذور * والثاني ان كونه عليه أفضل الصلاة والسلام عالما بصورة الواقعة وان كان محتملا الا أن الظاهر خلافه لظهور انتفاء أسباب العلم بذلك من نحو المخالطة وبتقديره فلا شبهة لعاقل في أن الظاهر انه تزوجهن مرتبا لانه الغالب بل لا يكاد يقع تزوج نحو العشر معا كما لا يخفى فلو فرض كونه عليه أفضل الصلاة والسلام عالما بصورة الواقعة لكان الظاهر كونه عالما بالترتيب وظاهر ان اطلاق قوله أمسك أربعا مع ذلك ظاهر في انه لا فرق بين امساك الاوليات وامساك غيرهن والمسئلة ظنية يكفي فيها مثل ذلك والحاصل أن الظاهر عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام وانه بتقديره يكون الظاهر الترتيب وعلى كل منهما يثبت المطلوب لان الظنيات مما يكتفى فيها بالظن وظاهر تقرير الشارح وغيره بناء الجواب على الشق الاول وهو عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام بصورة الواقعة ولعل اقتصارهم على ذلك لانه الظاهر مع ان الشق الآخر لا يضر تقديره لثبوت المطلوب عليه أيضا كما تبين ولا يخفى اطراد الوجه الاول والشق الاول من الثاني فيما عدا نحو هذا المثال من صور المسئلة (قوله اتق الله) قال شيخنا الشهاب خاطبه بالتقوى تكليفا لان سبب التكليف وهو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات قائم والعصمة لا تنافي ذلك قال الشيخ أبو منصور العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء وهو التكليف اه (قوله لا يتناول الامة من حيث الحكم) فيه أمران * الاول قال العضد لنا أن مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا أيضا لو كان يتناول الامة لكان اخراج غير المذكور والنص على أن

المراد

كما في قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي وغيره فانه صلى الله عليه وسلم لم يستفصل هل تزوجهن معا أو مرتبا فلولا ان الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام لامتناع الاطلاق في موضع التفصيل المحتاج اليه وقيل لا ينزل منزلة العموم بل يكون الكلام مجملا وسياق تأويل الحنفية امسك بابتداء نكاح أربع منهن في المعية واستمر على الاربع الاول في الترتيب (و) الاصح (ان نحو يا أيها النبي) اتق الله يا أيها المزمل قم الليل (لا يتناول الامة) من حيث الحكم لاختصاص الصيغة به

المرادهو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا قائل به وقد يقال على الاول انه يتناوله فى مثله عرفا وعلى الثانى لانسلم بطلان اللازم فان التخصيص يقع فى العام عرفا كحرمت عليكم أمهاتكم اه والاول هو ما اقتصر عليه الشارح بقوله لاختصاص الصيغة به وقوله وقد يقال على الاول انه يتناوله فى مثله عرفا الخ قال السعد اعتراض على الدليل الاول بان عدم التناول لغة لاينافى العموم لجواز أن يتناوله عرفا يعنى ان خطاب المفرد يتناول الغير عرفا فيما اذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعا واشياعا له وعلى الثانى يمنع أن اخراج غير المذكور ليس بتخصيص فانا قائلون بانه عام وان الاخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع فى العام لغة يقع فى العام عرفا كما فى قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فانه يعم عرفا حرمة جميع الاستمتاعات وقد خص عنه النظر وامثاله اه وهذا قد يدل على ان المراد بالتناول على القول الثانى التناول لفظا لكن بحسب العرف وان نفى التناول على القول الاول هو نفى التناول لغة ولا ينافيه قول الشارح من حيث الحكم لانه مبنى على عدم التناول من حيث اللغة وقد يقتضى ذلك أن الخلاف لفظى وبه صرح صاحب التلويح فقال وعند التحقيق لايتحرر محل النزاع اذ من قال بالعموم قال به عرفا ومن نفاه نفى لغة اه وقد يشكل بان مقتضاه الاتفاق على العموم عرفا وقضية ذلك موافقة الاول على التناول من حيث الحكم مع انه مصرح بخلاف ذلك كما صرحت به عبارة الشارح كما ترى ولهذا قال شيخنا الشهاب قوله من حيث الحكم بيان لمحل الخلاف اذ هو من حيث اللفظ لاخلاف فى عدم تناوله اه لكن قوله لاخلاف فى عدم تناوله لعله باعتبار اللغة اذ تناوله من حيث اللفظ عرفا مختلف فيه كما يفيده ما تقدم عن العضد ويمكن أن يجاب عما أورده العضد بانا سلمنا ان اللفظ قد يعم عرفا لكن لايخفى ان الكلام عند انتفاء القرائن المعممة والمخصصة وعدم الضرورة والحاجة الى التعميم والتخصيص وحينئذ فلم يبق الا مجرد احتمال التعميم عرفا ولا وجه لاثباته بمجرد الاحتمال خصوصا فيما فيه تكليف وتعلق أحكام فليتأمل والامر الثانى انه قد يشكل ذلك بما سيأتى فى كتاب السنة من أن فعله عليه أفضل الصلاة والسلام قد يثبت حكمه فى حق أمته حيث لم يدل دليل على الاختصاص به ولهذا قال الامام فى الورقات وان لم يدل أى دليل على الاختصاص به لايختص به أى بل تشاركه فيه أمته لان الله تعالى قال لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فيحمل اى ذلك الفعل على الوجوب عند بعض أصحابنا فى حقه وحقنا أى ورجحه فى جمع الجوامع اه فكما تعلق بنا عند الاطلاق حكم فعله فليتعلق بنا حكم أمر الله له وقد يفرق بانه عليه أفضل الصلاة والسلام مشرع لنا وكل من فعله وقوله تشريع ووضعه للتشريع فلهذا تعلق بنا حكم فعله واما امر الله اياه فليس تشريعا منه عليه أفضل الصلاة والسلام فلم يتعلق بنا وبان اختصاص الصيغة به يصرف عن الامة لاشعاره بارادته وحده ولا كذلك مجرد الفعل فليتأمل (قوله وقيل يتناولهم) عبارة العضد وقال ابو حنيفة واحمد هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجى يصرف عنه ويوجب تخصيصه به اه وقضية كون العموم ظاهرا والحمل عليه الا بدليل أن المراد التناول لفظا ولعل المراد التناول لفظا بحسب العرف لما تقدم عنه (قوله وأجيب بان هذا) أى كون أمر القدوة أى المقتدى به أمرا لاتباعه معه عرفا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة الخ عبارة

وقيل يتناولهم لان أمر القدوة أمر لاتباعه معه عرفا كما فى أمر السلطان الامير بفتح بلد أو رد عدو وأجيب بان هذا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك (و) الاصح ان (نحو يا أيها الناس

العضد الجواب أن فهم ذلك اى ان الامر له ولاتباعه معه من الخطاب له ممنوع وان سلم فانما يفهم بدليل وهو ان المقصود وهو المناجزة أى مناجزة العدو والفتح أى للبلد المأمور بهما موقوف على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصور فان قيام الرسول ونحوه أى فى قوله تعالى يا أيها المزمل يا أيها المدثر مما لا يتوقف على مشاركة الامة له اه وقوله الجواب قال السعد يعنى لا نسلم أن كون الامر له ولاتباعه يفهم من الخطاب له لا بالاستدلال ولا بمعونة الدليل ولو سلم فانما يفهم منه بمعونة الدليل لتوقف المأمور به على معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف ما أمر به النبى صلى الله عليه وسلم من الاحكام الشرعية اه واذا علمت ذلك ظهر لك أن جواب الشارح مبنى على التنزل وكان وجه ارتكابه مراعاة الاختصار مع حصول المطلوب به فليتأمل (قوله يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام) قال السعد أى بحسب الحكم المستفاد من التركيب اه أى كاشمله اللفظ قال العضد لنا ما تقدم انه مما يتناوله اللفظ لغة فوجب الشمول فيه عند التركيب اه (قوله وان اقترن بقل) قال السعد وليس المراد صريح لفظ القول أى فقط بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا وكذا وا كتب اليهم كذا وما أشبه ذلك اه (قوله لانه ورد على لسانه للتبليغ لغيره) عبارة العضد قالوا أولا انه عليه السلام آمر او مبلغ فان كان آمرا فلا يكون مأمورا لان الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومأمورا معا وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا اليه بمثل ذلك (فان قيل) قد يكون آمرا ومأمورا من جهتين قلنا الآمر اعلى رتبة من المأمور ولابد من المغايرة الجواب لا نسلم انه آمر او مبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حال التبليغ جبريل ما هو داخل فيه اه وقوله لا يكون آمرا ومأمورا معا قال فى النقود أى بالقطع الضرورى أو لان الآمر طالب والمأمور مطلوب وقوله لمثل ذلك أى للقطع والمغايرة بين الآمر والمأمور وقوله فان قيل قد يكون آمرا ومأمورا من جهتين الخ قال السعد فان قيل فهذا يرد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمثل ما ذكر اذ لا يشترط كون المبلغ اعلى قلنا لابد ان يكون وصول الخطاب الى المبلغ قبل وصوله الى المبلغ اليه وهذا فى الواحد محال وان تعددت جهاته وهو ظاهر اه وبهاتقريبه علم أن الشارح ذكر دليل هذا القول دون جوابه ولعله لاشكال اطلاق نفى التبليغ عنه صلى الله عليه وسلم وكان وجه تعرضه لدليل الثانى والثالث دون الاول ظهور دليله اذ لا شبهة فى تناول اللفظ له (قوله وثالثها التفصيل الخ) قال الامام فى البرهان وهذا ذكره الصيرفى وارتضاه الحليمى وهو عندنا تفصيل فيه تخييل يبتدره من لم يعظم حظه من هذا الفن فاما القسم المسلم فلا حاجة الى مراداته واما الخطاب المصدر بالامر بالتبليغ فهو يجرى على حكم العموم عندنا فان قوله يا أيها الناس على اقتضاء العموم فى وضعه والقائل هو الله تعالى وحكم قول الله تعالى لا يغيره أمر مختص بالرسول عليه الصلاة والسلام فى تبليغه وكان التحقيق فيه بلغنى من أمر ربى كذا فاسمعوه وعوه واتبعوه اه وقد يؤخذ من قوله والقائل هو الله تعالى الخ ان محل الخلاف فى الصيغة المذكورة اذا وردت فى القرآن أو فى الاحاديث القدسية بخلاف ما اذا لم ترد فى ذلك كما فى قوله صلى الله عليه وسلم فى الخبر الحسن يا أيها الناس اسعوا فان الله سبحانه كتب عليكم السعى فلا يكون من محل هذا الخلاف الا أن يقال انه قول الله فى المعنى لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وأورد أيضا على هذا القول أن

يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان اقترن بقل) وقيل لا يشمله مطلقا لانه ورد على لسانه للتبليغ لغيره (وثالثها التفصيل) ان اقترن بقل فلا يشمله لظهوره فى التبليغ والا فيشمله

جميع الخطابات المنزلة عليه صلى الله عليه وسلم على تقدير قل فلا يلزم أن لا يدخل فى شئ منها ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه (قوله وأنه يعم العبد) أى شرعا اذ لا كلام فى انه يعمه لغة وعبارة العضد خطاب الشارع بالاحكام بصيغة تتناول العبد لغة مثل يا أيها الناس ويا أيها الذين آمنوا هل يتناول العبيد شرعا حتى يعمهم الحكم أو لا بل يختص بالاحرار الاكثر على انه يتناول العبيد (قوله والكافر) قال الكورانى لا وجه لايراده هنا اذ علم حكمه من مسئلة تكليف الكافر بالفروع اه (وأقول) بل له وجه وجيه وهو دفع توهم عدم تناول هذه الصيغة الخاصة له ولا يلزم من كونه مكلفا بالفروع ان يقصد بهذه الصيغة الخاصة خصوصا مع اشتمالها على نوع فخامة فى المخاطبة ومع وقوع الخلاف هنا فى تناول هذه الصيغة له مع احتمال عدم بناء المخالف على عدم تكليفه بالفروع كما يدل عليه تردد الزركشى حيث عبر بقوله وقيل لا يدخل ولعله بناء على انهم غير مكلفين فكيف يسوغ مع ذلك نفى الوجه عن ايراده (قوله وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع) قال شيخنا الشهاب خرج الاصول نحو يا أيها الناس آمنوا فيدخل اتفاقا اه (قوله دون من بعدهم) قال السعد أى بعد الموجودين فى زمن الوحى وقيل من بعد الحاضرين مهابط الوحى والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر فى الاستدلال انه لا يقال فى المعدومين يا أيها الناس اه وبالاول جزم الشارح بقوله وقت وروده (قوله وقيل يتناولهم أيضا) قال العضد لنا أى على الاول انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس ونحوه وانكاره مكابرة ولنا أيضا انه امتنع خطاب الصبى والمجنون بنحوه واذا لم يوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لان تناوله أبعد اه واعترضه السعد فقال واعلم ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد الى ان قال وما ذكر المحقق من أن انكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين وللمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع فى الكلام وكذا الاستدلال الثانى ضعيف لان عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافى عموم الخطاب وتناوله لفظا اه كلام السعد وكان قوله لان عدم توجه التكليف الخ معناه ان قيام الدليل على عدم تكليف نحو الصبى حتى كان خارجا من تعريف حكم هذا الخطاب الآن لا ينافى عمومه له وتناول لفظه له حتى يستدل بعدم توجهه له على عدم توجهه للمعدوم ولا ينبغى أن يكون اشارة الى ان المراد بيان عموم الخطاب للمعدوم دون عموم حكمه له لان كلامهم صريح فى خلافه كقول العضد ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وكقوله قالوا أى الحنابلة لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف اما الملازمة فانه لا معنى لارساله الا أن يقال له بلغه أحكامى ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهى لا تتناوله وأما انتفاء اللازم فبالاجماع الجواب لا نسلم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة نعم يجب التبليغ فى الجملة فانه يحصل بأن يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم اه ولقائل أن يقول لا حاجة فى تناول الخطاب للمعدومين الى التغليب اذ لفظ الناس مثلا يصدق

(و) الاصح (انه) أى نحو يا أيها الناس (يعم العبد) وقيل لا لصرف منافعه الى سيده شرعا قلنا فى غير أوقات ضيق العبادات (والكافر) وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع (ويتناول الموجودين) وقت وروده (دون من بعدهم) وقيل يتناولهم أيضا لمساواتهم للموجودين فى حكمه اجماعا

على المعدوم أيضا حقيقة بناء على أن الالفاظ المفردة موضوعة للمعانى المعقولة كما سيأتى عن الاصفهانى واما الخطاب فهو وان اقتضى فى كونه حقيقة وجود الكن يكفى فى ذلك الموجود تنزيلا كما قالوه فى الخطاب النفسى فى الازل وان أشار الكمال الى الفرق بينهما بان الخطاب النفسى فى الازل يدخله معنى التعليق والكلام فى خطاب لفظى لا تعليق فيه لانه يمكن منع هذا الفرق وتجويز كون الخطاب هنا تنجيزيا بالنسبة للموجودين وتعليقيا بالنسبة للمعدومين فليتأمل (قوله قلنا بدليل آخر) قال فى المحصول فان قيل وما الذى يدل على العموم قلنا الحق انه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذكروا طريقين آخرين الاول التمسك بقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى الاحمر والاسود وقوله حكمى على الواحد حكمى على الكل الثانى انه عليه الصلاة والسلام متى أراد التخصيص بين كما قال لابى بردة من بين الجماعة تجزى عنك ولا تجزى عن أحد بعدك وخص عبد الرحمن بن عوف بحل لبس الحرير فحيث لا يبين التخصيص علم العموم ولقائل أن يعترض على الاول بان لفظ الناس والجماعة والاسود والاحمر لا يتناول الا الموجودين فيختص أيضا بالحاضرين وعلى الثانى ان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لو جرى لفظ يوهم العموم لكنا بينا ان الخطاب مشافهة لا يمكن أن يدخل فيه الذين سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه الى بيان التخصيص اهـ ورد الاصفهانى اعتراضه الاول بان الالفاظ المفردة موضوعة للمعانى المعقولة المتصورة وليست موضوعة للماهيات المأخوذة موجودة فى الخارج فالعرب وضعت لفظ الانسان للذات المخصوصة وكذا الاسود والاحمر وغيرهما وذلك يعرف بالرجوع الى اللغة واستعمالات أرباب اللسان فاذكره ضعيف نعم صدق المشتقات حقيقة كالمؤمن والكافر هل يتوقف على حالة صدوره من زيدا و يصدق حقيقة وان كان صدر منه الضرب فيه خلاف مضى اهـ ويرد اعتراضه على الثانى بانه يكفى فى التوهم احتمال ارادة غير الموجودين معهم فليتأمل (قوله من الشرطية) كذا فى المختصر وعبر العضد بقوله مالا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمؤنث عند الاكثرين قال السعد يشير الى ان ذكر من الشرطية لمجرد التمثيل والضابط الالفاظ التى لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك اهـ وكان تقييده بقوله وكان لها عموم المتبادر منه العموم الاستغراقى لمناسبة ان هذه المباحث للعموم الاستغراقى والا فلا مانع من جريان الخلاف فى الاعم مما له عموم استغراقى أو بدلى ثم رأيت قول شيخ الاسلام هذا مع ان الظاهر عدم تقييده من بشئ مما ذكر أى من كونها شرطية أو استفهامية أو غير ذلك لتشمل من التامة والموصوفة لكن عمومهما فى الاثبات عموم بدلى لا شمولى اهـ (قوله وعلى ذلك) أى الخلاف المذكور وقوله على الاصح أى المبنى على الاصح فى المتن ان من الشرطية تتناول الاناث (قوله لان المرأة لا يسترمنها) فيه حيث لم يعلله بان من لا تتناول المرأة كما هو الظاهر لو بنيت هذه المسئلة على هذا الخلاف اشعار بجواز بناء هذا القول على الراجح من هذا الخلاف أيضا فيكون الحديث المذكور من العام المخصوص بغير المرأة وحاصله انه أشار الى بناء القول الاول فى نظر المرأة على الراجح من هذا الخلاف وجوز فى القول الثانى بناءه على الراجح

قلنا بدليل آخر وهو مستند الاجماع لانه (و) الاصح (ان من الشرطية تتناول الاناث) وقيل تختص بالذكور وعلى ذلك لو نظرت امرأة فى بيت أجنبى جاز رميها على الاصح لحديث مسلم من تطلع فى بيت قوم بغير اذنهم فقد حل لهم أن يفقؤا عينه وقيل لا يجوز لان المرأة لا يستر منها

(و) الاصح (ان جمع المذكر السالم) كالمسلمين (لا يدخل فيه النساء ظاهرا) وانما يدخلن بقرينة تغليبا للذكور وقيل يدخلن فيه ظاهرا لانه لما كثر في الشرع مشاركتهن للذكور في الاحكام

أيضا بناء على تخصيص الحديث بغيرها نظرا للمعنى المذكور (قوله والاصح ان جمع المذكر السالم) كذا في المختصر فانه عبر بقوله جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا اه وعبارة العضد صيغة المذكر هل تتناول النساء وليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال الخ قال السعد يعني ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في أنها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه وحاصله ان تغليب الذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهر أو مبني على قيام القرينة اه ولم يقيدا بالجمع السالم فشمل ما جعلاه هو المتنازع فيه نحو صوام وقوام من جموع التكسير الموضوعة بحسب المادة لهما والمختصة بحسب الصيغة بالذكور بخلاف صوم وقوم فانه لا يختص المذكر كما قال ابن مالك في الفيته

وفعل لفاعل وفاعلة * وصفين نحو عاذل وعاذله

ومثله الفعال فيما ذكرا * أي في وصف المذكر ويوافق ذلك قول الزركشي ووقع في بعض النسخ وكذا المكسر وضميرهما وهو استدراك على تصويرهم المسئلة بالجمع السالم فان المكسر كذلك ولم أر لهم تصريحا بذلك بل رأيت في بعض المسودات ان جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول فيه ويشهد له الوقف على بني زيد فانه لا يدخل فيه البنات ثم ان دلت قرينة على الدخول دخلن على الاصح كالوقف على بني تميم أو هاشم فان القصد الجهة اه ويتعين تقييد جمع التكسير في هذه النسخة على ما لم يختص بالذكور بحسب المادة لما تقدم عن العضد والسعد وتقييد ضمير جمع التكسير بغير ضمير ما اختصت مادته كما هو ظاهر اذ لا وجه لدخول النساء في الواو من نحو قولنا الرجال فعلوا وان طال الفصل بين الضمير ومرجعه وأما قول شيخ الاسلام والتحقيق كما في العضد ان المكسر لا يشمل الاناث ان دل بمادته كرجال والا ففيه الخلاف السابق ففي عزوه ذلك للعضد نظر فاني لم أر فيما وقفت عليه منه تعرضه لخصوص ما لم يدل بمادته من المكسر في اجراء ذلك الخلاف فيه الا أن يكون مستند عزو ذلك اليه اطلاقه (قوله وقيل يدخلن فيه ظاهرا) أي فيكون اللفظ مستعملا في الرجال والنساء حقيقة فيهما كما يدل عليه قول العضد كغيره قالوا أي الحنابلة أولا المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كانت ألف امرأة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم الجواب انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع (فان قيل) الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار للمجاز الا بدليل (قلنا) لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء حقيقة أيضا لزم الاشتراك والا فالمجاز يعني ولو لم يكن لهم وللنساء معا حقيقة وقد ثبت الاطلاق عليهما كان مجازا وقد علمت ان المجاز أولى من الاشتراك اه ومن ذلك يظهر انه ليس مراد الحنابلة بالتغليب ما يقتضي التجوز بان يكون عند الاستعمال بعد الوضع لاحدهما وحده فقط بل مرادهم التغليب عند الوضع بان يوضع للشيئين ما يناسب أحدهما لتغليبه على الآخر كوضع صيغة المذكر للمذكر والمؤنث والى ذلك يشير قول البرهان وما ذكره هؤلاء من

تغليب علامة التذكير عند محاولة التعبير عن الجنسين فصحيح على الجملة الا انهم لم ينبهوه على وجهه فان ماذكروه سائغ ان أريد فاما أن يقال ان وضع اللسان على ان مسلمين مسترسل على الرجال والنساء استرساله على آحاد الرجال فلا اه لكن قول الشارح لانه لما كثر فى الشرع الخ قد يدل على انه ليس حقيقة بالنسبة اليهن فليتامل (قوله لا يقصد الشارع الخ) أورد عليه ان جعل المضارع وهو يقصد جواب لما لا يتمشى الا على رأى ابن عصفور ويمكن ان يجاب بدعوى ان لما انما تحتاج لجواب اذا قصد بها التعليق اما اذا لم يقصد بها الا مجرد الظرفية فلا تحتاج لجواب وحينئذ فقوله لا يقصد خبران ولما متعلقة به (قوله قصر الاحكام عليهم) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه ليس فيه تعرض للقصر غاية الامر السكوت عنهن اه (وأقول) يمكن ان يجاب عنه بان المراد القصر لفظا بان لا يريد تناول اللفظ لهن ولا بيان حكمهن بهذا اللفظ ولا يريد باللفظ الا الرجال وبيان حكمهن لا قصر الحكم فى الواقع كما هو مبنى بحث الشيخ فليتأمل (قوله والاصح ان خطاب الواحد) أقول ينبغى وخطاب الاثنين وخطاب الجماعة المعينة وان أريد بالواحد الشخص الواحد شمل المرأة وهل يشمل الواحد الكافر فيه نظر ويتجه الشمول حتى يجرى هذا الخلاف بناء على تكليف الكفار بالفروع (قوله وقيل يعم غيره عادة) فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب فيه تجوز حيث جعل العموم من عوارض الخطاب بالمعنى المصدرى فان قيل هو بمعنى المخاطب به قلت مسلم وبه يندفع التجوز لكن قول الشارح بحكم يعين المعنى المصدرى اه (وأقول) قد يمنع التجوز مطلقا بناء على انه لم يرد العموم المصطلح بل مطلق التناول ويؤيده ان خطاب الواحد بمعنى المخاطب هو قوله له افعل مثلا وهذا لا يتصور فيه عموم مصطلح فليتأمل * والثانى ان قضية صنيع المتن ان يكون تقدير قوله وقيل عادة هكذا وقيل يتعداه عادة فلم عدل عنه الشارح الى قوله وقيل يعم غيره عادة ويمكن أن يوجه العدول بأنه قصد تفسير التعدى هنا بعموم غيره معه لانه أظهر فى المراد اذ قد يتوهم من التعدى الى غيره انقطاعه عنه وتعلقه بغيره * والثالث ان قول المصنف عادة أقرب عندى مما أفاده كلام العضد انه يعمه لغة فانه قال قالوا أى المخالفون ثانيا حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يأبى ماذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه الجواب منع كونه يأباه لانه محمول على انه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع اه وقد يتكلف الجمع بينهما ويراد بالعادة العرف مرادا منه عرف اللغة واعلم ان حديث حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لا يعرف له أصل بهذا اللفظ ولكن روى الترمذى وقال حسن صحيح والنسائى وابن ماجه وابن حبان قوله صلى الله عليه وسلم فى مبايعة النساء انى لا اصافح النساء وما قولى لامرأة واحدة الا كقولى لمائة امرأة (قوله والاصح ان خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب لا يشمل الامة) قال الكورانى قد اختلف فى الخطاب الخاص بأهل الكتاب لفظا هل يختص بهم حكما والمختار عند المصنف اختصاصه بهم والحق انه ان أراد انه لا يتناول غيرهم لغة فهو حق والا فلا اذ لا مانع من القياس اذا كانت العلة مشتركة الى ان قال ولو قال المصنف الخطاب بمثل يا أهل الكتاب لا يعم غيرهم كان اخصر وأفيد اه (وأقول) قد قال الكمال فى قول الشارح المحقق وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه ما نصه هو

لا يقصد الشارع بخطاب الذكور قصر الاحكام عليهم (و) الاصح (ان خطاب الواحد) بحكم فى مسئلة (لا يتعداه) الى غيره (وقيل يعم) غيره (عادة) لجريان عادة الناس بخطاب الواحد وارادة الجميع فيما يتشاركون فيه قلنا مجاز يحتاج الى القرينة (و) الاصح (ان خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب) نحو قوله تعالى يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم (لا يشمل الامة) وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه

(و) الاصح (ان المخاطب) بكسر الطاء (داخل في عموم خطابه ان كان خبرا) نحو والله بكل شئ عليم وهو سبحانه عليم بذاته وصفاته (لا امرا) كقول السيد لعبده وقد أحسن اليه من أحسن اليك فأكرمه لبعد أن يريد الآمر نفسه بخلاف الخبر وقيل يدخل مطلقا نظرا لظاهر اللفظ وقيل لا يدخل مطلقا لبعد أن يريد المخاطب نفسه الا بقرينة

في المسودة الاصولية للمجد بن تيمية ولفظه يشملهم ان شركوهم في المعنى والا فلا ثم قال ثم الشمول هنا هل هو بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلي فيه الخلاف وعلى هذا ينبني استدلال الائمة بمثل قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر الآية فان هذه الضمائر لبني اسرائيل قال وهذا كله في الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطابهم على لسان أنبيائهم فهي مسئلة شرع من قبلنا اه والقول بانه يعمهم بطريق الاعتبار العقلي وهو القياس لا ينفيه المصنف انما ينفي العموم من حيث اللفظ بالصيغة أو العادة اه ومنه يعرف جواب الحق الذي ادعاه الكوراني على انه قد يمنع ما سلمه من حقية الشق الاول في كلامه لان هذه الامة من أهل الكتاب بالمعنى اللغوي واما قوله ولو قال المصنف الخ فجوابه ان الحكمة فيما صنعه المصنف الاحتياط في بيان شمول المسئلة لخطاب القرآن وخطاب الحديث اللذين هما المعتبران عندنا في أخذ الاحكام والاصل لما عداهما بالتنصيص عليهما ودفع توهم عدم دخولهما أو دخول أحدهما وتوهم دخول نحو التوراة اذ لو أطلق كما قال الكوراني كان داخلا مع انه ليس من محل الخلاف كما علم مما ذكره الكمال وهذا أرجح وأهم من مراعاة مجرد الاخصرية والافيدية بشمول غيرهما الذي منه ما هو غير مراد كخطاب التوراة كما تقرر كما لا يخفى وأما بيان حكم غير صيغة يا أهل الكتاب مما هو في معناها فهو مستفاد من بيانها ومفهوم منه وأما بيان حكم غير أهل الكتاب من الامم غير هذه الامة فلا كبير جدوى له بالنسبة الينا فلذا لم يلتفت اليه فليتأمل (قوله وان المخاطب بكسر الطاء وهو المتكلم داخل في خطابه ان كان خبرا لا امرا) فيه أمور * الاول قال شيخ الاسلام المراد بقولهم المخاطب هل يدخل في خطابه أو لا ما عبر به بعضهم ان المتكلم بكلام يصلح لشموله هل يدخل فيه أو لا سواء كان ثم خطاب أو لا لان المستفيد له بمنزلة المخاطب وافادة المتكلم لذلك بمنزلة الخطاب اه ويوافقه قول السعد بشير أي العضد بقوله هل يدخل في خطابه لتناوله الصيغة الى أن الكلام فيما اذا وجد في الكلام صيغة تتناول المخاطب بحسب اللفظ كلفظ كل شئ في والله بكل شئ عليم ولفظ من في من أكرمك فاكرمه ولا تهنه اه * والثاني ان قوله في خطابه تقديره في عموم متعلق خطابه كما عبر به ابن الحاجب وذلك لان المخاطب أي المتكلم من جملة معنى الخطاب أي اللفظ المخاطب به فدخوله في نفس المعنى لا في الخطاب وعندي انه يكفي ان يقال داخل في متعلق خطابه وكان زيادة لفظة عموم للتنبيه على ان أصل الخلاف ان المعنى هل يعم المتكلم أو لا ومع ذلك كله فلا خلل في عبارة المصنف لشيوع العرف بدخول المعنى في الكلام بمعنى فهمه منه ودلالته عليه * والثالث ان النهي كالامر كما صرح به المصنف في شرح المختصر وكان سكوت الشارح عن التنبيه عليه لظهور الحاقه بالامر من المعنى ومثلهما الانشاء ليس بامر ولا نهي كما يؤخذ مما سيأتي عن الروضة * والرابع قال الكوراني فرق أي المصنف بين الخبر والامر والحق عدم الفرق وانما تبع في ذلك الامام الرازي حيث ذكر ان كونه أمرا قرينة مخصصة وليس بشئ لظهور ان قوله صلى الله عليه وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي ابدؤا بما بدأ الله به عام فيه وفي أمته واما قولهم كونه أمرا قرينة مخصصة فقد سبق ان الآمر حقيقة هو الله وهو مبلغ عنه تعالى (فان قلت) قد ذكر الفقهاء ان انسانا لو قال نساء العالمين طوالق لم تطلق زوجته وهذا مبني على عدم دخول المخاطب

فى عموم الخطاب (قلت) كونه داخلا فى العالمين مما لاشك فيه واما عدم وقوع الطلاق فلان
العادة أخرجته اذ العادة تخصص خصوصا فى الايمان هذا هو الحق فى التعليل ومن علل بعدم
الدخول فقد بنى على المذهب المرجوح اه (وأقول) اما قوله فرق بين الخبر والامر الخ
فصوابه ان يقيده بقوله هنا فيقول فرق هنا بين الخبر والامر والحق عدم الفرق كما مشى عليه
المصنف فى مبحث الامر لان المصنف مشى ثم على عدم الفرق فهذا الاطلاق الموهم ان المصنف
لم يذكر فى هذا الكتاب خلاف ما هنا بل المتبادر منه ذلك خلاف الصواب فى البيان وكانه لم
يستحضر ما تقدم واما قوله وليس بشئ لظهور الخ فهو الذى ليس بشئ لانه بالغ فى رد كلام الامام
واقتصر فى رده على دعوى ما هو من محل النزاع وهو ان الامر فى الحديث المذكور ظاهر
العموم له ولامته عليه أفضل الصلاة والسلام وهذا مما يقضى منه العجب وكانه نسى ما هو
مشهور حتى بين الطلبة انه لا يصح الاحتجاج بمحل النزاع أو توهم ما ادعاه من ثبوت هذا الحكم
فى حقه صلى الله عليه وسلم بحسب الواقع ولاشك ان الامر فى هذا الحديث من جملة الاوامر التى
يخالف فيها الامام على انه يمكن اخراج نحو هذا الحديث عن محل هذا النزاع الى محل الاتفاق على
عدم تناول المتكلم لان محل النزاع كما تقدم كلام يصلح لشمول المتكلم وما ذكر فى الحديث لا يصلح
لشمول المتكلم لان الامر لا عموم فيه كما سيأتى نظيره فى كلام شيخ الاسلام ولانه خطاب وأمر للغير
والواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومأمورا ولا مبلغا ومبلغا اليه ولو باعتبارين لما تقدم
فى مسئلة ان نحو يا أيها الناس يشمله ولا يتأتى هنا الجواب السابق ثم لان هذا ليس كلام الله حتى
يدعى انه ليس آمرا ولا مبلغا وان الآمر هو الله والمبلغ جبريل وهو صلى الله عليه وسلم حاك
للتبليغ بل هذا كلامه صلى الله عليه وسلم والحديث المذكور ورد بلفظ يا أيها الناس اسعوا فان
الله سبحانه كتب عليكم السعى ومع ذلك قد لا يشمله صلى الله عليه وسلم لا يقال لكنه أوحى اليه
المعنى فهو مبلغ له أو حاك لتبليغ جبريل اياه لانا نقول لكن الموحى اليه يتم تعلقه بالنسبة اليه
بمجرد بلوغه اليه صلى الله عليه وسلم وتعبيره عنه صلى الله عليه وسلم انما هو لامر غيره وتبليغه
فلا تعلق للعبارة به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا كانت العبارة من كلام الله لتعلقها به صلى
الله عليه وسلم أيضا الا أن يقال ان العبارة فى المعنى منسوبة اليه تعالى لانه لا ينطق عن الهوى
ان هو الا وحى يوحى على ما أشرنا اليه فى الكلام على المسئلة المذكورة وأما قوله وأما قولهم الى
قوله وهو مبلغ عنه تعالى فجوابه بعد تسليم انه غير آمر بل مبلغ هذا لا يجديه شيأ بل هو عليه لانه
يستحيل كونه مبلغا لنفسه لما تقدم فى كلام السعد أنه لا بد من وصول الخطاب الى المبلغ قبل
وصوله الى المبلغ اليه وهذا فى الواحد محال فكونه مبلغا قرينة مخصصة فالحاصل انه اما آمر
أو مبلغ وكل منهما قرينة مخصصة واما قوله كونه داخلا فى العالمين مما لاشك فيه فجوابه ان الذى
لاشك فيه كما لاشك فيه هو كونه داخلا فى العالمين بمعنى انه من افرادهم وان لفظ العالمين يتناوله
ولو باعتبار الحكم فى الجملة وهذا ليس من محل النزاع واما كونه داخلا فى العالمين باعتبار الحكم
الخاص كما فى مسئلتنا وهو محل النزاع فهذا مما لا يسع عاقلا نفى الشك عنه كيف وقد ذهب
كثير من الائمة الاعلام جبال الاسلام الى تخريج عدم الوقوع على هذه القاعدة وأما قوله
فلان العادة أخرجته فيتوجه عليه ان هذا لا يقابل البناء على عدم الشمول لجواز أن يكون

وقال النووى فى كتاب الطلاق من الروضة انه الاصح عند أصحابنا فى الاصول وصحح المصنف الدخول فى الامر فى مبحثه بحسب ما ظهر له فى الموضعين (و) الاصح (ان نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضى الاخذ من كل نوع)

عدم الدخول مبنيا على العادة وأما قوله اذ العادة تخصص خصوصا فى الايمان فيتوجه عليه
ان الاصل المعول عليه عند الشافعية فى ايمان الطلاق التى هذه المسئلة منها تقديم الوضع
اللغوى على العرف فلا يجديه ماذكره بل لابدله على مازعمه من بيان وجه خروج هذه المسئلة عن
هذا الاصل وما التباس ان المصنف والشارح سكتا عن ان المخاطب بالفتح يدخل فى خطابه أولا
وقد قال شيخ الاسلام انه لايبعد كما قال الاسنوى فى تمهيده تخريج الخلاف فيه كقوله أعط هذا
من شئت أو وكلتك فى ابراء غرمائى فلو كان المخاطب منهم لم يدخل على الاصح فلا يعطى نفسه
ولا يبرئها ولا يقدح فى ذلك عدم تخريجه فى نحو قوموا ونحو من رد عبدى فله كذا كما قيل اذ
لاعموم فى الاول والثانى وان لم يقع فيه تخريج لايبعد التخريج فيه على انه قد يقال ان هذه
القاعدة أكثرية لا كلية اه ومما يؤيد ما قاله الاسنوى من اجراء الخلاف قول القاضى أبو
الطيب فى عدم دخول الوكيل فى ابراء الغرماء لان المذهب الصحيح ان المخاطب لايدخل فى عموم
أمر المخاطب له اه وقول شيخ الاسلام ولا يقدح فى ذلك الخ رد لما ذكره الكمال فانه نقل
عن البلقينى القطع بعدم الدخول فى الاول وبالدخول فى الثانى ثم قال وهو رد لما فى التمهيد
للاسنوى الخ واعل المراد بالمخاطب فى رد عبدى من خوطب بهذا الكلام ووجه اليه لامن
دخل فى من ولم يوجه له هذا الكلام (قوله وقال النووى فى كتاب الطلاق من الروضة انه الاصح
عند أصحابنا فى الاصول) قال شيخ الاسلام فهم الشارح من ظاهره عدم دخول المخاطب فى
خطابه مطلقا وليس كذلك بل هو فى الانشاء بقرينة ما علله به وهو ان زوجته لاتطلق بقوله نساء
العالمين طوالق اه (وأقول) وما فهمه الشارح هو ظاهره ولا صارف عنه وما ادعاه من القرينة
ليس بقرينة كما لايخفى وعبارة الروضة عطفا على منقولات عن فتاوى القفال ما نصه وانه لو قال
نساء العالمين طوالق لم تطلق امرأته وعن غيره انها تطلق وبنى الخلاف على ان المخاطب هل يدخل
فى الخطاب قلت الاصح عند أصحابنا فى الاصول انه لايدخل وكذا هنا الاصح انها لاتطلق والله
أعلم اه ولا يفهم من هذه العبارة الا ما فهمه الشارح (قوله بحسب ما ظهر له فى الموضعين)
ذكر شيخ الاسلام فى الموضع الاول ان المشهور وما هنا وانه صححه الامام والآمدى وغيرهما
وقال النووى فى الروضة انه الاصح عند أصحابنا فى الاصول اه (قوله وان نحو خذ من
أموالهم صدقة يقتضى الاخذ من كل نوع) وجهه بقوله الآتى والاول ناظر الى أن المعنى
من جميع الاموال ولاشك ان النظر الى ذلك هو الموافق لما تقدم من عد الجمع المعرف بالاضافة
من صيغ العموم ومن أن مدلول العام كلية أى محكوم فيه على كل فرد فان قيل لايصح العموم
هنا لان قضيته الاخذ من كل قليل وكثير مع ان الصدقة لاتؤخذ من القليل فالجواب ان هذا
العموم مخصوص بالادلة المانعة من الاخذ من القليل واما ما عدا القليل فهو باق على حكم
العموم لعدم المعارض فيه كما فى سائر العمومات المخصوصة وعبارة السعد فى حواشيه ما نصه
وتحقيق المقام ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصا مثل المال والعلم والماء قد يراد به الفرد
فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه
جميع الانواع كالاموال والعلوم والتعويل على القرائن وقد دل العرف والعقل والاجماع
أى المانع من الاخذ من كل فرد كدينار ودرهم ودانق على ان المراد فى مثل خذ من أموالهم

وقيل لا بل يمتثل بالاخذ من نوع واحد (وتوقف الآمدى) عن ترجيح واحد من القولين والاول ناظر الى أن المعنى من جميع الاموال والثانى الى انه من مجموعها

الانواع لا الافراد اه ثم لما رد العضد تبعا لابن الحاجب الاستدلال على العموم بان أموالهم جمع مضاف فيكون المعنى من كل واحد من أموالهم اذ معنى العموم ذلك بقوله الجواب منع ان العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلا وهو أمر زائد على العموم ولذلك فرق بين للرجال عندى درهم و بين لكل رجل عندى درهم حتى يلزم فى الاول درهم واحد وفى الثانى دراهم بعدة الرجال اه أشار أعنى السعد الى جواب ذلك بقوله نعم قد تقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال أو نفس الجنس مثل فلان يركب الخيل و يا هند لا تحدثى الرجال فلهذا يفرق بين للرجال عندى درهم ولكل رجل عندى درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف والله يحب المحسنين و يحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد أو لاحد من العباد اه وحاصله ان الفرق بين للرجال ولكل رجل ليس لما ذكره بل لقيام القرينة وانما لم يعمل بقرينة البراءة الاصلية فى لكل رجل لانه نص فى العموم بخلاف للرجال فانه ظاهر فيه والحاصل ان العموم وضع لاستغراق كل واحد لكن تارة يكون نصا فيه فلا يصح صرفه عنه وتارة يكون ظاهرا فيصح صرفه عنه (قوله وقيل لا بل يمتثل بالاخذ من نوع واحد) احتج له بانه اذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة صدق انه أخذ من أموالهم صدقة واذا صدق ذلك فقد امتثل وأجيب بمنع صدق خذ من أموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة

(تم الجزء الثانى و يليه الجزء الثالث أوله التخصيص)

(فهرسة الجزء الثاني من الآيات البينات)

(تمت)